

ESSAIS

PHILOSOPHIQUES.

2.

Cet ouvrage se trouve A BERLIN

Chez MM. DUNCKER et HUMBLOT, libr.

ESSAIS
PHILOSOPHIQUES,

OU

NOUVEAUX MÉLANGES
DE LITTÉRATURE

ET

DE PHILOSOPHIE,

PAR FRÉDERIC ANCILLON, de l'Académie royale des sciences de Berlin.

TOME SECOND.

PARIS,
J. J. PASCHOUD, Libraire, rue Mazarine n.° 22.
GENÈVE,
Même maison de commerce.
1817.

NOUVEAUX MÉLANGES DE LITTÉRATURE ET DE PHILOSOPHIE.

ESSAI

SUR L'ABUS DE L'UNITÉ ET DES JUGEMENS EXCLUSIFS EN POLITIQUE (1).

RIEN de plus commun que les jugemens exclusifs sur les gouvernemens et

---

(1) Plusieurs de ces idées sont prises d'un écrit sur la souveraineté, que j'ai publié en allemand l'année dernière. J'ai présenté les mêmes principes dans cet Essai; mais sous une autre forme, parce que je crois que sous celle-ci, ils frapperont peut-être plus les lecteurs françois. Depuis, mon écrit sur la souveraineté a trouvé en France un traducteur habile. Cependant je publie cet essai. La marche des idées y est différente, et j'y ai ajouté des développemens nouveaux.

sur les lois; rien de plus faux en théorie, ni de plus dangereux dans la pratique, que de vouloir tout dériver et déduire, en fait de législation, d'un petit nombre de principes, et de donner ainsi à la politique une unité factice et forcée.

Tous les systèmes sur l'ordre social, que nous avons vus naître et mourir depuis cinquante ans, et qui se succèdent encore sans relâche, sont plus ou moins: ou faux, ou dangereux, ou stériles, parce qu'on a voulu tout y déduire d'un principe unique, et ramener la science la plus difficile, et la plus compliquée, à un petit nombre de corollaires. Afin de rendre ce travail plus facile, ou même afin qu'il devînt possible, on a fait abstraction des différences infinies qui se trouvent entre les peuples, les temps et les lieux; on a oublié que les nations ne ressembloient pas les unes aux autres, et que composées d'élémens hétérogènes, elles ne pouvoient pas être jetées dans le même moule.

Les uns ont cru donner cette unité à la science de la politique et de la législation, en donnant à l'ordre social, dans tous les temps et dans les lieux, une origine commune, et en la déduisant d'un contrat primitif; les autres ont cherché cette unité dans une constitution idéale qu'ils ont voulu établir en théorie, à l'exclusion de toutes les autres formes politiques; d'autres enfin ont cru la trouver dans l'unité du but de l'ordre social, et ce sont les seuls qui me paroissent avoir raison.

Sous le point de vue historique, l'origine de l'ordre social a été différente chez chaque nation. La seule chose que cette origine ait de commun chez tous les peuples, c'est que l'ordre social, quel qu'il soit, suppose partout le besoin de l'ordre, ou le besoin d'être gouverné. D'ailleurs les circonstances qui ont donné naissance à l'ordre social, et qui ont déterminé dans chaque société sa forme

particulière, ont varié de pays à pays, et de lieu à lieu. Savoir quelles elles ont été dans chaque cas particulier, est une question purement historique, à laquelle on peut rarement répondre ; car à cette époque de leur histoire, les hommes n'observent pas les faits, et en conservent encore moins le souvenir.

On a voulu se tirer de cette difficulté en faisant dériver la société d'un contrat social antérieur à l'existence de tous les états politiques. Comme l'histoire n'en présente pas la moindre trace, on a cru le trouver dans la nature de l'homme. Il est très-vrai que bien loin d'être contraire à la raison et à la liberté humaine, l'ordre social résulte des principes de la raison, et de l'existence de la liberté ; sans cet ordre on ne peut concevoir, ni le développement de l'une, ni le maintien de l'autre.

Avant toutes les institutions politiques,

dans la pensée, et indépendamment de tous les faits, on peut établir en thèse que toutes les volontés particulières et individuelles doivent créer, reconnoître, suivre une volonté souveraine, qui devienne la volonté générale de l'association; on peut encore appeler ce vœu identique et uniforme de tous les hommes, habitant une contrée quelconque, un contrat tacite; mais il ne faut pas oublier que cette thèse appartient au monde des idées et non au monde réel, que c'est dans le fond une simple combinaison de notions. L'homme naît dans la société de la famille; l'instinct moral lui fait connoître ses droits et ses devoirs, comme l'instinct physique lui indique ses besoins et les moyens de les satisfaire. Cet instinct moral a fait naître l'ordre social du sein de la société domestique. Plus tard seulement, la raison développant les germes que l'instinct receloit, a déterminé les principes directeurs de la raison humaine.

Le contrat social tel qu'on l'a présenté dans les théories politiques modernes, est un roman dangereux qu'on place avant l'histoire de la société, et par lequel on la dénature. Ce roman ébranle tout, en paroissant vouloir tout affermir sur les bases inébranlables du droit. En le lisant et en voyant comme on le compose, il semble que l'ordre social auroit pu ne pas exister, et par conséquent, il semble aussi qu'il pourroit cesser d'être.

Il ne faut pas dire que la souveraineté réside dans le peuple, qu'elle est inaliénable, et qu'il ne fait jamais que la déléguer sous condition. Car c'est supposer qu'un peuple peut exister, avant que la souveraineté existe, tandis que le pouvoir souverain, organisé d'une manière ou d'une autre, dans une contrée, fait seul, d'un amas d'hommes, un véritable peuple, en faisant d'eux une unité morale.

C'est la souveraineté qui crée le peuple, et non le peuple qui crée la souveraineté.

Il est également absurde de dire, que ceux qui commandent, ont fait un contrat avec ceux qui obéissent; et ceux qui obéissent avec ceux qui commandent; et que de-là dérivent leurs engagemens réciproques. Car, quand on veut expliquer l'origine de la légitimité des gouvernemens, il ne faut pas partir de la supposition qu'il existe déjà des gouvernans, et des gouvernés, et qu'il s'agit seulement de déterminer leurs rapports.

Mais il est incontestable que ceux qui obéissent, ont des droits, comme ceux qui commandent; que ceux qui commandent, ont des obligations, comme ceux qui sont gouvernés; il est même strictement vrai de dire, que les droits des gouvernemens ne se fondent que sur leurs obligations, qu'ils sont le moyen,

et que la nature seule est le but, que la souveraineté est un devoir, et non un bénéfice. Elle ne réside pas dans le peuple, elle ne dérive pas de lui; mais le peuple n'existe que par elle, et elle ne doit exister que pour lui.

Ces principes immuables ne reposent pas sur un contrat; car ils reposeroient dans ce cas, sur une base tellement mobile, que l'on ne concevroit pas leur immutabilité. Mais ils sont assis sur les bases éternelles de l'ordre moral, et ils tiennent aux racines mêmes de la nature humaine, à la raison et à la liberté, qui sont les traits distinctifs et essentiels de notre espèce. Il suffit de démontrer que l'ordre social est nécessaire pour prouver qu'il est légitime, et l'on démontre sa nécessité en développant une idée toute simple, c'est qu'il est la condition absolue de l'existence, et de la conservation de la liberté et de la raison.

On doit partir du fait de la société. Ce fait pourroit être un hasard, s'il n'étoit pas universel. L'ordre social s'est fait originairement de lui-même, comme les langues, comme la poésie, comme les premiers arts. Il est, comme eux, le résultat du besoin, de l'instinct, de circonstances impérieuses, de quelques idées confuses, et d'un sentiment aussi distinct que positif. Ce que les hommes ont fait de mieux, ils l'ont fait long-temps comme le Bourgeois gentilhomme faisoit de la prose, sans le savoir. A l'époque des progrès de la culture, la raison développée a ramené à des principes ce que la raison, dans un état d'*enveloppement*, avoit suggéré; et la première a expliqué, jugé, perfectionné, ce que la seconde avoit dicté à l'homme par une espèce d'inspiration. Il en a été de même de l'ordre social: il a pris naissance partout, sans que l'on sentît distinctement quel étoit son but, ni quels étoient les vrais moyens de l'atteindre.

Aujourd'hui nous connoissons ce but; c'est de-là qu'il faut partir en politique et non de l'origine de l'ordre social, bien moins encore du contrat arbitraire et uniforme par lequel on a voulu l'expliquer.

Le but de l'ordre social est un; il est le même dans tous les temps, et dans tous les lieux. Ce but nous est donné par la raison. C'est le développement harmonique de toutes les forces, et de toutes les facultés de la nature humaine. Le principe de ce développement est la liberté; la condition première de la liberté est la justice. Des lois générales, simples, sages et fortes, sont les garans et les sauve-gardes de la justice. Toutes ces idées se tiennent tellement, que dans le fond, elles n'en forment qu'une seule. Elles sont autant de conséquences d'un même principe; ce sont des branches et des rameaux d'un même tronc. Un État est un tout organisé, où toutes les vo-

lontés particulières sont soumises et subordonnées à la volonté générale et souveraine. Elle constitue l'unité de l'ensemble, et elle ne doit exister que pour assurer l'union étroite de toutes les forces individuelles, leur jeu et leur dépendance réciproque, leur perfectionnement progressif, et non interrompu.

Ce but de l'ordre social est d'une très-haute importance. Car l'idée précise du but doit être le principe régulateur de l'ordre social, la règle de toutes lois politiques et civiles, le principe qui serve à juger, toutes les mesures d'administration, tous les détails du mécanisme des sociétés.

Telle est la nature du but de l'ordre social. Il est essentiellement *un*. Mais il ne s'ensuit pas de-là que ce but doive être le plus simple possible, bien moins encore qu'il doive être purement négatif, et qu'il ne consiste qu'à empêcher

par une action vigoureuse, que la liberté des individus ne reçoive des atteintes funestes. En regardant uniquement la société comme le garant d'une partie de l'existence de l'homme, et l'homme comme débiteur d'une partie de son existence à la société, on rend l'homme égoïste, la société impuissante, et l'on ne fera jamais d'elle un grand tout fortement organisé.

Au premier coup-d'œil, il semble assez indifférent que l'on dise à la tête du droit politique : la société existe pour garantir les droits des individus ; ou les droits des individus existent pour assurer l'existence de la société. Dans le premier cas, la mesure des droits des particuliers sera toujours déterminée par la nécessité de maintenir l'existence du corps social ; et dans le second, la mesure des droits des particuliers sera également déterminée par les besoins de l'État, et elle sera toujours considérable. Dans le pre-

mier cas, on enlevera toujours beaucoup de droits aux particuliers; dans le second, on leur en laissera toujours beaucoup.

Cependant il y a une différence essentielle, entre les résultats de ces deux principes. Car, dans le premier point de vue, on a l'air de supposer que les droits civils des individus existent avant l'État, tandis que c'est l'État qui les détermine et les garantit. Ainsi l'on fait du but, le moyen; et du moyen, le but; on renverse l'ordre des idées, et l'on favorise l'égoïsme. Dans le second, on apprend aux individus qu'ils ne sont que les parties intégrantes d'un but, que ce tout existe avant eux, et qu'ils doivent exister pour lui. Dans le premier, les individus tiennent un compte exact de tout ce qu'on leur enlève, et se plaignent à chaque nouveau sacrifice; dans le second, ils vous savent gré de tout ce que vous leur laissez, et en viennent même à se féliciter de leurs sacrifices.

D'où vient que les États anciens, malgré les vices de leurs constitutions, étoient forts de l'attachement et du patriotisme de leurs concitoyens ? C'est que les citoyens leur appartenoient tout entiers. L'individu voyoit tout dans l'association, et lui devoit tout, jusqu'à ses plaisirs. Dans les États anciens, toutes les forces dépendoient l'une de l'autre ; étroitement liées ensemble, elles convergeoient vers le même but; dans les États modernes, ce sont des forces isolées, réunies en un même faisceau, et placées sous le même garde. Dans les États anciens, comme dans tous les États véritablement organisés, on descend du tout aux parties ; il faut avoir l'idée générale de l'État pour comprendre les individus. Ailleurs, on remonte des individus au tout.

L'unité du but de l'ordre social, qui est le seul principe nécessaire et universel dans le droit politique, ne doit pas

tendre à introduire dans le monde l'uniformité des constitutions et des lois des peuples, à effacer leur physionomie, et à les empêcher d'acquérir des traits caractéristiques. Au contraire, avec l'unité du but, se trouve compatible la plus grande variété; et cette variété est elle-même une conséquence de l'unité du but. Les lois politiques, civiles, criminelles, ne sont que des moyens d'arriver au but et doivent être aussi différentes les unes des autres chez ces différens peuples, que ces peuples eux-mêmes, que la nature qui les environne, les circonstances où ils se trouvent, et les événemens de leur histoire.

Ce n'est pas la nature de l'organisation du pouvoir souverain dans un État quelconque, qui garantit la bonté des lois; l'esprit du gouvernement, ou l'esprit de la nation dénaturé, et corrompu, par des causes qui sont indépendantes de la constitution, peut paralyser ces formes

et les rendre stériles. Bien moins encore, comme l'ont prétendu nos théoriciens politiques, une loi est-elle toujours bonne quand le pouvoir souverain est organisé selon des formes démocratiques. L'histoire de toutes les républiques dépose contre cette assertion ; car elle prouve que les passions l'emportent sur la raison plus souvent dans les démocraties que dans les monarchies. Le principe du mouvement y est si actif, que le mouvement y échappe aux principes directeurs et à la force d'arrêt. Toutes les constitutions peuvent être, ou devenir bonnes et mauvaises, dans des lieux et des temps différens; toutes ensemble ont enfanté, ou peuvent enfanter des lois sages et des lois absurdes. C'est la nature même de la loi, et non le mode de sa confection, qui détermine sa bonté et son mérite intrinsèque. Sa nature dépend de celle des rapports dont elle doit être l'énoncé et le résultat, dont elle dérive, et auxquels elle s'applique. Mais il

est incontestable que dans les pays où la souveraineté est partagée entre trois élémens différens sans être pour cela opposés, et où par conséquent toutes les questions passent par plusieurs filières, et sont considérées sous toutes leurs faces, on est plus sûr d'avoir des lois raisonnables et qui soient l'expression des rapports.

Plus les législations des différens peuples s'éloignent de l'uniformité que voudroient leur donner certains principes, ou certaines maximes, plus elles diffèrent les unes des autres, et plus elles approchent de la perfection. La plus grande *relativité* possible à toutes les circonstances physiques et morales des peuples est le seul principe commun à toutes les législations. Mais on sent que ce principe, bien loin d'établir comme règle l'uniformité, fille de l'unité, consacre et doit nécessairement amener dans la pratique la plus grande variété.

Dans un vaste empire, composé d'élémens très-hétérogènes, l'unité en fait de gouvernement, consiste dans l'unité du pouvoir souverain, et non pas dans l'uniformité des lois, pour des provinces qui diffèrent souvent plus les unes des autres que des États voisins. Pourvu que le centre de l'autorité soit bien établi, que tout parte de lui, et que tout aille aboutir à lui, les formes que prend l'autorité et les lois qu'elle porte, peuvent ensuite varier à l'indéfini. L'unité de l'esprit national elle-même n'en souffrira pas, car elle consiste bien plus dans l'unité des affections que dans celle des idées.

Montesquieu et Rousseau ont saisi, et présenté avec toute la force de leur génie, c'est-à-dire l'un avec la lumière calme et pure d'une intelligence supérieure, l'autre avec toute l'ardeur d'une âme de feu ; les deux points de vue de la philosophie de la législation, celui où l'on concilie la

plus grande variété avec la seule unité possible, et celui où l'on sacrifie la variété à une unité chimérique.

Montesquieu, nourri de la lecture des anciens et des modernes, et ayant étudié tous les peuples avec les secours d'un esprit étendu et profond, est parti de l'existence de la société comme d'un fait; et, sans perdre jamais de vue le but de l'ordre social, a considéré les lois des différens peuples comme autant de moyens d'arriver au but, moyens qui leur ont été inspirés, ou suggérés par les circonstances. Montesquieu a tenu compte de tous les rapports, parce qu'il les avoit tous observés et saisis, et il a vu la perfection des lois dans leur rapport à tous les rapports.

Au contraire Rousseau n'a tenu aucun compte des faits. Il s'est placé avant la société, et s'est occupé de son origine beaucoup plus que des principes direc-

teurs de la société. Bien loin de prouver, et d'assurer par cette marche la légitimité de l'ordre social, il a donné à la société une existence précaire, en lui donnant une base mobile. Dans ce sens, Voltaire a dit un mot profond, en disant que le contrat social étoit le *contrat insocial*.

De plus, la théorie de Rousseau est stérile, parce qu'elle porte sur le principe générateur des lois, et non sur leur objet, et sur leur caractère. On diroit à l'entendre, que toutes les lois sont également bonnes, du moment où elles sont l'énoncé de la volonté générale. En supposant même que, dans la pensée de Rousseau, la volonté générale et la raison aient été des idées et des termes identiques, encore là théorie de Rousseau seroit-elle incomplète et insuffisante. Car il falloit énoncer quels sont les moyens de faire sortir et triompher la raison, du choc de tous les intérêts particuliers, et

ce que la raison prescrit et commande dans les rapports politiques; et c'est ce qu'il n'a point fait.

Montesquieu plaçant la raison politique dans les rapports des lois à tous les objets, a montré quel caractère des lois peut faire présumer qu'elles sont l'énoncé de la volonté générale. Son principe de la plus grande *relativité* des lois, non-seulement explique les lois qui ont existé dans les différens peuples, et sert à les juger; mais il assure le mouvement progressif de la législation, tout en empêchant sa mobilité, et il devient ainsi le garant du perfectionnement des lois : car elles doivent changer avec les rapports; or les rapports changent sans cesse, et tandis que les uns s'effacent d'autres se forment, et prennent naissance.

Cependant s'il y a des rapports variables, il y a aussi des rapports cons-

tans. Le principe de la *relativité*, qui fait qu'on tient toujours compte des premiers, fait aussi qu'on respecte les seconds; et la législation est perdue, quand le législateur ne saisit qu'un de ces points de vue, et néglige l'autre.

Les États sont des corps organisés naturels; ils doivent donc être composés de deux genres d'élémens, d'élémens permanens, et d'élémens variables, de fixité et de mouvement. Sans fixité, un État ne tiendroit pas au passé, il ne seroit plus le même corps, il n'auroit pas de personnalité. Sans mouvement, il n'amèneroit rien, et ne prépareroit pas l'avenir; bien moins encore perfectionneroit-il quelque chose. Sans mouvement, il pourriroit; sans fixité, il se détruiroit lui-même.

Quelque simples que paroissent ces principes, qu'on prenne l'histoire de tous les temps et de tous les États, et l'on

verra qu'il y en a peu qui, pour leur salut, aient su reconnoître les derniers. La plupart ont péri faute de fixité, ou faute de mouvement. Les uns croyant avoir réalisé chez eux l'idéal des institutions et des lois, ont voulu persévérer dans un repos parfait, lorsque tout tournoit autour d'eux, et changeoit avec une prodigieuse rapidité. Ils ont été brisés, ou se sont eux-mêmes décomposés. Les autres, faisant le procès au passé, et s'imaginant qu'afin que tout fût bien, il falloit s'avancer, avec la plus grande rapidité possible, vers le modèle unique et universel de législation, que leur présentoit leur esprit exclusif, se sont laissés aller au torrent des innovations, et ils ont été entraînés dans une direction bien différente de celle qu'ils vouloient suivre.

Du moment où l'on substitue le principe de la *relativité* à celui d'une uniformité, qui ne nous donne jamais qu'une fausse unité, on voit naître de ce prin-

cipe une foule de conséquences importantes :

D'abord : 1. On voit qu'il y a aussi peu une administration, qu'une législation idéale, qui puisse servir de modèle dans tous les temps et dans tous les lieux. La meilleure administration est celle qui, née de la connoissance de toutes les localités, s'applique à toutes les localités. Il n'y a, sur ces objets, point de principes universels, il y a peu de principes généraux ; mais beaucoup de maximes particulières.

Il en est de même de l'économie politique. Cette prétendue science ne consiste encore que dans la connoissance des faits, dans l'art d'apprécier les différences, bien plus que dans celui de généraliser les ressemblances, toujours rares et incomplètes, que les peuples présentent à cet égard. L'économie politique réussit très-bien à décomposer,

et à expliquer le mécanisme du travail et les sources de la richesse nationale ; mais quand on prétend établir une théorie générale et certaine, qui puisse diriger d'une manière sûre et uniforme le travail et la richesse, on méconnoît la nature de cette science, et l'on oublie que, dans la pratique, elle doit procéder par exceptions, bien plus que par règles générales.

Galiani dans ses dialogues ingénieux sur le commerce des blés, où une raison profonde se trouve cachée sous les formes les plus agréables, Galiani que les lecteurs superficiels accusent de manquer de principes, parce qu'ils ne devinent pas que son but a été de prouver qu'il n'y a point de principes universels et nécessaires sur cet objet, Galiani nous a donné une forte preuve, et un bel exemple de la *relativité* des lois administratives; et si toutes les questions de cet ordre avoient été traitées avec cette

étendue d'esprit et cette lumière, on seroit convaincu qu'il tiendroit du miracle qu'une administration excellente dans un pays parût, ou fût encore telle, transplantée dans un autre.

Je sais bien qu'aujourd'hui on est fort éloigné en Europe d'être convaincu de cette vérité, et que l'opinion publique égarée, peut égarer les législateurs. Mais les gouvernemens doivent être au-dessus de l'opinion, et avoir un point de vue plus élevé qu'elle, afin qu'ils puissent la connoître, la juger, l'employer et la maîtriser. S'ils courent des dangers réels, lorsqu'ils sont en arrière de l'opinion, ou qu'ils vont en sens contraire, ils n'en courent pas moins, lorsqu'ils veulent toujours être à son niveau, et qu'ils se laissent aller au torrent. Dans le premier cas, ils s'opposeront au bien comme au mal; dans le second, ils seront entraînés par le mal comme par le bien.

2. On ne doit pas se laisser séduire en législation, par une apparente et fausse simplicité. La simplicité qui nous plaît avec raison dans les ouvrages de l'art, nous séduit dans les objets d'un autre genre, parce qu'elle semble être une approximation de l'unité, et nous en tenir lieu dans la sphère où nous ne pouvons ni atteindre, ni obtenir l'unité. Ce qu'on nomme simplicité dans les institutions sociales, n'est souvent que l'effet de l'erreur, de l'ignorance, de vues superficielles, ou du moins incomplètes ou imparfaites.

L'homme est, de sa nature, un être extrêmement composé, et le mécanisme social doit toujours être en harmonie avec lui, et s'appliquer à lui tout entier. Si les législateurs, par amour pour une fausse simplicité, n'ont pas égard à toutes les faces différentes qu'il offre, et ne les font pas entrer dans leurs calculs, ces forces n'en existent pas moins, et leur

action, sourde ou prononcée, combat et détruit l'action des lois.

Les institutions du moyen âge, nées des circonstances et créées à mesure que les besoins s'annonçoient, manquent d'ensemble, de dessein, et si l'on veut de cette unité, dont on est aujourd'hui si jaloux; mais elles s'appliquoient, à cette époque, à l'état de la civilisation, et satisfaisoient à tous les besoins de la nature humaine. De-là venoit leur grande solidité, leur longue durée, et l'attachement profond qu'elles ont inspiré aux peuples.

5. L'étude des constitutions et des lois chez les peuples tant anciens que modernes, est nécessaire au législateur, pour aiguiser son jugement, pour donner à son esprit de l'étendue, de la force, de la souplesse, et pour le préserver des points de vue exclusifs.

Par-là même il est clair que celui qui ne remporte de cette étude qu'une admiration aveugle pour tel ou tel siècle, et le besoin d'imiter servilement ce qu'il admire, a tout-à-fait manqué son objet. Plus on connoît un système de lois, plus on les comprend et on leur accorde une estime réfléchie, et moins on est tenté de les transporter ailleurs. Ce sont des plantes tellement identifiées avec le sol et le climat qui les produisent, qu'ailleurs même avec les plus grands soins, elles ne feroient que languir et mourir.

Les hommes qui ont le plus approfondi les ressorts de l'existence civile et politique de l'Angleterre, n'essaieront jamais de les employer, et de les reproduire dans d'autres pays. Il faudroit, pour réussir, pouvoir y transporter toutes les circonstances physiques et morales qui expliquent et justifient le mécanisme social en Angleterre. Ce qui fait la perfection, et le trait caractéristique de la

constitution angloise, c'est la haute opinion qu'elle a donnée au peuple anglois de sa liberté, opinion qui suppose toujours une certaine liberté, et qui produit tous les effets de la liberté la plus complète.

Cette opinion tient en partie en Angleterre aux habitudes, et aux traditions. Les unes et les autres viennent de ce que la constitution angloise est l'ouvrage des siècles et l'enfant du temps. On ne peut pas dire quand elle est née, encore bien moins qui l'a faite. Vouloir la reproduire tout-à-coup ailleurs, c'est vouloir faire naître un chêne de cent ans. D'ailleurs l'Angleterre est tellement organisée, toutes les parties de sa constitution tiennent si fortement les unes aux autres, et par leur liaison intime trouvent tellement toutes leur appui, ou leur contrepoids, ou leur correctif, qu'il est presque aussi impossible d'en copier une partie et de laisser tout le reste, qu'il le seroit de faire vivre l'œil et l'oreille, indépen-

damment du reste du corps et des autres organes.

Il en est de même de l'admiration exclusive et de l'imitation servile de tel ou tel siècle. Chaque époque a son caractère particulier. S'il y a des siècles sans caractère, ce sont ceux qui suivent les beaux, les grands siècles, ou ceux qui les préparent. Ils ressemblent à ces jours de l'année, qui suivent l'automne ou qui précèdent le printemps et qui ne sont ni l'un ni l'autre. Mais le caractère particulier d'un siècle, soit chez une nation, soit dans l'Europe entière, tient à la place qu'il occupe dans la série des siècles et dans la longue chaîne du temps; il ne peut donc pas être reproduit, et il ne doit pas être servilement imité.

En voulant reproduire un autre siècle, le siècle imitateur n'est pas lui-même, ne devient pas l'autre, et ne devient pas même ce qu'il auroit pu devenir; il man-

que ce qu'il auroit pu atteindre, et il n'atteint pas ce qu'il cherche. Un homme fait, qui dans la force de l'âge, voudroit conserver ou recouvrer la simplicité et les grâces de l'enfance, ne gagneroit que des ridicules. Il en est de même des vains efforts d'un siècle pour en reproduire un autre. Toute tentative, dans ce genre, prouve qu'on ne se fait pas la moindre idée de l'immensité de la nature, ni de la prodigieuse variété que présente l'espèce humaine. On place exclusivement la perfection dans certaines formes de la société, comme si le même esprit ne pouvoit pas résulter de différentes formes, comme s'il n'y avoit pas pour l'espèce humaine, et pour chaque peuple, différens degrés de culture qui se succèdent, dans l'histoire de son développement, dont aucune n'a un mérite exclusif, mais qui toutes ont un certain degré de mérite.

Ainsi, le moyen âge qu'on exalte au-

jourd'hui, et que beaucoup d'écrivains regrettent, et voudroient reproduire, ne peut plus reparoître. Les beaux côtés de cette période sont incompatibles avec les avantages de la nôtre; et rêver le retour de l'esprit chevaleresque, et la couleur poétique qu'il donnoit aux vertus, aux mœurs, et aux usages, c'est rêver, dans l'âge de l'expérience et de la froide réflexion, le retour des charmes de cette saison de la vie, où l'imagination et le sentiment étoient en fleur.

Au fond ces regrets du passé, et ces vains efforts d'imitation, annoncent qu'un siècle ne connoît pas les autres, ne se connoît pas lui-même, et qu'il manque d'un caractère fixe et déterminé. S'il en avoit un pareil, il ne pourroit, ni ne voudroit reproduire dans son sein, un caractère différent. Il ne le pourroit pas, parce que la place seroit prise; il ne le voudroit pas, parce qu'il auroit la conscience de ses forces. Ceux qui regrettent

l'âge d'or, ne sont pas plus sages que ceux qui attendent l'âge d'or ; ces deux rêves différens, dont l'un appartient à la jeunesse, et l'autre à la vieillesse de l'espèce humaine, ne prouvent rien que le malheur du moment qui passe. Au lieu de se désespérer de ne pouvoir rappeler ce qui ne sauroit reparoître, et de ne pouvoir être un autre que soi, on corrigeroit le présent en se persuadant bien, qu'il est plusieurs routes de développement, que la nature humaine a beaucoup de faces différentes, que chaque période doit être elle-même, et que toutes recèlent des germes de grandeur et de félicité, qui, bien soignés et cultivés, leur donneroient un caractère particulier et intéressant.

Ainsi, dans la législation, l'abus de l'unité amène et enfante des points de vue exclusifs, qui sont en contradiction avec la variété infinie des formes de la

nature, et avec la richesse inépuisable des facultés de l'homme. L'histoire de l'espèce humaine n'est que l'histoire des partis extrêmes, et des opinions extrêmes, que par amour pour l'unité, on a adoptés successivement. Au lieu d'opposer à l'exagération une juste mesure, on a toujours combattu une exagération par celle qui lui étoit opposée.

Aristote, dans sa morale, pose en principe que la vertu consiste dans le milieu entre les deux extrêmes. Ce principe fécond devroit être généralisé, et on devroit en faire la pierre de touche du vrai; car la source de la plupart des erreurs me paroît être la prédilection marquée de l'esprit humain pour les points de vue exclusifs. C'est moins dans ce que les philosophes affirment, que dans ce qu'ils nient et rejettent, qu'ils ont tort. C'est dans le degré que se trouve le plus souvent la différence de la vérité et de l'erreur.

Ce seroit un bel ouvrage que celui où toutes les idées, et toutes les notions se trouveroient énoncées avec leurs antithèses, où tous les systèmes seroient tracés sur une double échelle, tantôt plus près de la thèse, tantôt de l'antithèse, selon qu'ils ont donné dans un genre d'exagération, ou dans un autre; et où partant du principe, que tout tient de tout dans l'Univers, on essaieroit de trouver la vérité, en rapprochant sans les identifier, et en unissant sans les confondre, toutes les thèses, et toutes les antithèses. Alors on verroit que le mouvement de l'âme vers la vérité n'est pas un mouvement simple, mais un mouvement composé; que pour atteindre les existences, il faut s'occuper des différences, beaucoup plus que des ressemblances des êtres, que les individus seuls existent, et que pour nous, l'existence et l'individualité sont synonymes. Enfin que ne pouvant voir les individus dans l'absolu, il vaut beaucoup mieux pour le

perfectionnement de l'esprit humain, s'occuper de l'immensité des faits, et des relations innombrables que ces faits ont entr'eux, et avec la nature humaine, et ne pas se perdre dans la contemplation vague et stérile de la vérité absolue.

CONSIDÉRATIONS
POLITIQUES
SUR LES RÉVOLUTIONS
DU SYSTÈME DU NORD
DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

Peu de guerres ont eu des suites plus importantes, et ont amené des changemens plus décisifs que la guerre du Nord au commencement du dix-huitième siècle. Elle enleva toute espèce d'influence et de pouvoir à deux puissances qui avoient été dominantes dans cette partie de l'Europe, elle donna la plus grande prépondérance à deux États jusqu'alors foibles ou même inconnus et ignorés. La Suède et la Pologne ren-

trèrent dans l'obscurité, et tombèrent dans l'impuissance. La Russie et la Prusse s'élevèrent à une considération plus haute encore, et jouèrent un rôle actif et distingué dans toutes les transactions de la république européenne.

Quelles ont été les causes de cette révolution qui a donné à la politique des États de l'Europe une direction tout-à-fait nouvelle? Quels ont été les effets de ce bouleversement total des anciens rapports?

Jamais l'Europe ne fut partagée en deux masses plus distinctes, et plus indépendantes l'une de l'autre qu'au commencement du dix-huitième siècle. Deux guerres l'ensanglantèrent en même temps; et tous les États, depuis le détroit de Messine et le rocher de Gibraltar jusqu'au cap Nord, et depuis la mer d'Azof jusqu'à la mer Blanche, furent entraînés dans ce mouvement général.

Mais ces deux guerres, comme deux grands drames qu'on joueroit en même temps sur deux théâtres contigus, n'ont eu rien de commun l'une avec l'autre. La guerre de la succession d'Espagne a refondu le système politique du Midi, celle du Nord le système politique du Nord; et plus tard il est résulté de-là, quand les deux systèmes se sont rapprochés et pénétrés, de grands changemens dans le système total. De plus ces deux guerres, également longues et sanglantes, diffèrent tellement par leur objet, leur marche, leurs moyens, que l'on peut considérer celle du Nord sans penser même à celle du Midi.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail les causes qui ont amené l'embrasement du Nord, ni les différentes formes qu'il a prises. Nous pouvons supposer ces choses connues, et nous ne nous occupons que de leurs résultats.

On a voulu expliquer le caractère de Charles XII par l'éducation qu'il avoit reçue. Les exercices du corps, et la lecture des campagnes d'Alexandre avoient presque rempli exclusivement les années de sa jeunesse. Mais il faut expliquer ses actions par les circonstances, et son caractère par son organisation.

Les caractères de ce genre, aussi prononcés que le sien, composés d'un aussi petit nombre d'élémens, faits en quelque sorte tout d'une pièce, sortent tout formés des mains de la nature. Ils repoussent l'éducation, bien plutôt qu'ils ne reçoivent d'une éducation quelconque leur empreinte originale.

L'injustice de la première agression dont il fut l'objet, précipita en quelque sorte Charles XII dans la carrière militaire. Sans la coalition impolitique qui se forma contre lui au commencement de son règne, et le danger imminent dont

elle le menaça, il seroit peut-être devenu un chasseur insouciant. La facilité avec laquelle il vainquit ses ennemis, développa son goût pour la guerre et fixa ses idées, ou plutôt décida ses passions; car il fut bien plus pendant toute sa vie sous l'empire et l'action des dernières que sous celui des autres. Il avoit bien saisi le plan de Pierre, de se rendre maître des provinces situées sur les côtes de la Baltique, et il sentoit bien que leur possession rendroit la Russie redoutable à la Suède. Mais consultant plus la vengeance que son intérêt et celui de ses États, il perdit à combattre Fréderic Auguste le temps et les forces qu'il devoit employer contre le Czar.

En général il paroît n'avoir jamais eu la mesure du caractère, ni celle des projets de Pierre-le-Grand; et Pierre avoit parfaitement deviné la sienne, et le connoissoit à fond. Charles XII avoit un esprit peu étendu, et rien en lui ne res-

sembloit au génie. Quelques idées qui devinrent en lui des idées fixes, et qui approchoient de la folie, expliquent sa vie tout entière. Non-seulement il ne changeoit pas de but, il changeoit même rarement de moyens. Ignorant les hommes, parce qu'il ne daignoit pas prendre la peine de les observer, ou qu'il en étoit incapable ; ne consultant jamais les circonstances, de crainte de paroître recevoir la loi ; ne tenant aucun compte des obstacles, et aimant mieux briser les résistances que les prévenir ou les tourner adroitement ; marchant toujours sur la ligne qu'il s'étoit une fois tracée, comme si rien ne changeoit autour de lui, il n'a montré ni cette fécondité de moyens ni cette variété de combinaisons ni cette profondeur de vues qui sont le sceau et l'apanage du génie. Mais Charles avoit un caractère éminemment militaire. Dans son âme stoïque se joignoient au mépris des plaisirs, à une frugalité sévère, à l'habitude de s'abstenir de tout et de tout

supporter, l'activité, l'audace, et surtout une persévérance et une fermeté à toute épreuve. On peut dire de lui qu'il étoit tout volonté. Non-seulement en lui la volonté étoit supérieure à l'intelligence; mais elle l'effaçoit en quelque sorte.

Ce caractère militaire le rendit guerrier, dès qu'une fois il eut essayé de la guerre. Cependant il en avoit bien plus le goût que le talent. Ses campagnes ne se distinguent pas par des plans vastes et assis sur de savans calculs, ni ses batailles par des manœuvres neuves et brillantes. Bien inférieur à Gustave Adolphe, il n'a pas fait faire un pas à l'art militaire; et cependant la guerre étoit son élément, et la gloire militaire sa seule gloire, tandis que Gustave Adolphe en connoissoit d'autres. Charles XII a fait de la guerre son état, et il y a placé son but. Il n'a jamais eu la moindre idée de ce que c'est qu'un Roi; et la Suède n'a été pour lui qu'un levier, un magasin d'hommes et d'armes.

De-là vient qu'il a sacrifié l'objet de guerre à la guerre même. Comme il étoit tout-à-fait étranger à la politique, il n'a pas su profiter des circonstances pour faire de la Suède la puissance dominante dans le Nord, et pour refouler à jamais la puissance russe en Asie; et il y a eu un moment où il pouvoit l'un et l'autre.

Aussi le contraire de tout ce qu'il paroissoit aimer, désirer, vouloir, est-il arrivé. Il vouloit que le nom suédois fût le premier des noms, et finalement il lui a fait perdre de son éclat; que la Suède fût puissante, et il l'a énervée; que la Russie cessât d'exister, et il l'a rendue prépondérante; que le despotisme le plus complet s'établît en Suède, et immédiatement après sa mort le pouvoir du Roi a été réduit à rien, et le gouvernement a dégénéré en aristocratie.

Après son retour de Turquie, et les cruelles pertes qu'il avoit essuyées de

toutes parts, il se fit une grande révolution dans la tête de Charles. Cette révolution fut l'ouvrage des circonstances, bien plus encore celui du baron de Gôrz.

Ce ministre du duc de Holstein-Gottorp, qui passa au service de la Suède, devint le maître de Charles XII en politique et en finances, et fut le premier qui ébranla ses idées fixes. Il lui persuada qu'il y avoit d'autres moyens d'acquérir ou de recouvrer des provinces que l'épée, et qu'il falloit changer de mesures selon les circonstances.

Au fond Charles XII et le baron de Gôrz n'avoient d'autres rapports que celui de l'audace. L'un avoit l'audace d'action, l'autre celle des conceptions. D'ailleurs ils ne se ressembloient pas. Charles avoit plus de caractère que d'esprit, Gôrz plus d'esprit que de caractère. La nature lui avoit donné un génie étendu ; et il l'avoit fortifié par l'étude, et développé

par les affaires. Görz possédoit ce qui manquoit au Roi : des connoissances et des talens en fait d'administration, et le don de prendre les hommes et les événemens à revers, pour prévenir ou éluder leur résistance. Sans être faits l'un pour l'autre, ils se convinrent; parce qu'ils avoient besoin l'un de l'autre. Il falloit à Charles la pensée active de Görz, et son esprit fertile en expédiens; il falloit à Görz la volonté et le bras de Charles.

Rien ne prouve mieux combien Görz étoit lumineux et insinuant, ou comment les malheurs accumulés avoient changé le roi de Suède, que de voir avec quelle facilité ce prince entra dans les plans de Görz.

Son idée fixe, d'aller signer la paix avec la Russie à Moscou, l'avoit quitté; elle avoit été le plus grand ennemi de ses succès. Görz lui proposa de céder à

Pierre les provinces qui étoient l'objet de son ambition, et de se liguer avec lui contre le Danemarck et l'Angleterre pour enlever à l'un la Norwège et à l'autre, ou plutôt à la maison d'Hanovre, l'électorat de ce nom. Ce plan étoit sans doute, dans les circonstances données, avantageux à la Suède; mais il étoit d'une exécution difficile. Au fond la Norwège et l'Hanovre auroient mieux valu pour la Suède que les provinces de la Baltique. La Norwège lui donnoit des côtes et des ports sur la mer du Nord, l'Hanovre une plus grande influence sur les affaires d'Allemagne. Le Danemarck avoit rompu la paix de Travendahl; George I avoit acquis Brême et Werden aux dépens de la Suède. Les raisons de guerre et les motifs de réaction ne manquoient donc pas à cette dernière. Mais ces projets, qui se lioient aux projets d'Alberoni, tellement vastes qu'on les a jugés gigantesques, n'étoient sans doute pas faciles à réaliser.

On vouloit enlever à l'Hanovre et au Danemarck le secours de l'Angleterre, en opérant une révolution dans ce pays, et en plaçant le prétendant sur le trône; on vouloit encore empêcher la France, pour lors réunie à l'Angleterre, de lui prêter des forces, en faisant perdre l'administration au régent. Afin qu'Alberoni favorisât la Suède, il falloit que la Suède favorisât les plans d'Alberoni, et par une diversion en Allemagne, occupât l'empereur Charles VI qui pouvoit s'opposer à la violation de la paix d'Utrecht et de Rastadt. Ces vastes combinaisons d'Alberoni avoient pour objet direct de faire recouvrer à l'Espagne les États d'Italie, et de procurer des couronnes aux fils d'Élisabeth Farnèse; elles ne pouvoient réussir que par le succès de deux conspirations artistement ourdies, elles devoient donc plaire à Charles XII à raison de leur immensité même; et ce qu'elles avoient d'aventuré et de hardi, pouvoit effacer ou affoiblir ce qu'elles avoient d'immoral à ses yeux.

La partie de ce plan qu'il devoit exécuter, et qu'il regardoit comme son but, tandis qu'Alberoni la considéroit comme un de ses moyens, auroit probablement réussi, si Charles XII n'avoit pas trouvé la mort dans la tranchée de Fréderichshall. Cette mort empêcha une longue suite d'événemens qui commençoient à se développer. A la force de l'âge, éclairé par l'expérience et le malheur, soumis aux lumières de Görz, Charles XII auroit peut-être réparé tout le mal qu'il avoit causé à la Suède, et fait succéder en Europe un genre d'étonnement à un autre. La Suède se hâta de faire des paix désavantageuses et déshonorantes. Elle perdit la puissance réelle et la puissance d'opinion. Il ne lui resta que la fatigue et l'épuisement.

L'exemple de la Suède prouve qu'un homme de génie qui, par un coup de force, élève sa nation à une grande hauteur politique, fait une révolution plus

intéressante pour le spectateur qu'heureuse pour le peuple qu'elle regarde. On ne peut pas attendre d'un souverain, que les circonstances favorisent, et qui sort du pair, de ne pas profiter de sa supériorité et des circonstances, pour donner à son pays une place que son étendue, sa population, ses moyens physiques et moraux, sembloient lui interdire pour toujours. Il calcule son plan sur son génie, et non sur les bases réelles de sa puissance. Mais il est certain que, si par des guerres heureuses, il ne donne pas à la puissance de sa monarchie une base plus large et plus solide, cet État retombera dans sa première foiblesse, et avant d'y retomber passera par des crises violentes et de longs malheurs.

Soit que les successeurs d'un souverain de ce caractère et de ce génie veuillent conserver le rang et le crédit que l'État devoit à ses qualités personnelles, soit qu'ils veuillent ramener leur influ-

ence au niveau de leurs forces réelles, ils auront à combattre de grandes difficultés. Dans le premier cas, ils risqueront de tout perdre en voulant tout sauver. Dans le second, ils souleveront contre eux leur propre nation, qui ne verra dans ce plan, dicté par la sagesse et la prudence, que l'effet de la paresse ou du mépris. Et les autres puissances ne voyant dans la modération, qui fait descendre ces princes volontairement de leur hauteur, que la preuve de leur foiblesse, les précipiteront au dernier rang; parce qu'ils renoncent eux-mêmes au premier. La nature des choses ramenera ces grandeurs politiques, purement artificielles, au niveau de leurs moyens réels; mais quand les gouvernemens voudront les y ramener sans secousse, cette opération sera toujours dangereuse.

On peut dire avec vérité que, depuis Gustave Adolphe, la Suède avoit dé-

passé sa sphère d'influence politique, et que sa dépense et ses entreprises étoient disproportionnées à ses forces.

Charles Gustave avoit senti qu'il falloit donner à son royaume, par de nouvelles conquêtes, des fondemens plus larges et plus forts. Mais il avoit voulu trop faire, et en trop peu de temps; et ses nouvelles constructions avoient ébranlé l'ancien édifice. D'ailleurs il passa avec la rapidité d'un météore, et ne put achever son ouvrage.

Charles XI favorisé par les circonstances, gagna de la puissance en intensité, et resserra en même temps le cercle de son influence. La position géographique de la Suède, et l'état de l'Europe sous son règne, lui facilitèrent l'exécution de son plan. La Suède peut s'isoler plus aisément que la plupart des autres puissances; et, à cette époque, personne ne menaçoit son indépendance. Son atti-

tude fut sévère et ferme, mais tranquille; on ne crut pas qu'elle avoit renoncé à son influence, mais on jugea qu'elle ne trouvoit pas l'occasion de l'exercer. Le rôle qu'elle joua à la paix de Ryswick confirma les esprits dans cette opinion.

Charles la sortit de nouveau de son repos, et la lança hors de ses ornières.

Après sa mort, la Suède totalement épuisée, tomba au-dessous d'elle-même; et le gouvernement aristocratique, qui s'établit dans son sein, acheva de lui ôter toute espèce d'influence politique. La réaction est toujours égale à l'action; la révolution qui se fit dans le gouvernement de la Suède, fut l'effet naturel du despotisme de Charles XII. Malgré les maux de tout ordre que ce despotisme avoit attirés sur lui, le peuple, susceptible d'enthousiasme, et passionné pour l'héroïsme, aimoit Charles XII et lui pardonnoit ses erreurs et ses sanglantes

folies. La noblesse le haïssoit. Cette noblesse, nombreuse, éclairée, et riche, s'est toujours considérée, en Suède, comme la nation. Elle supportoit avec impatience la main de fer de Charles. Sa longue absence lui avoit donné de nouveau l'habitude d'une sorte d'indépendance. Le retour de Charles l'effraya. Sa mort fut probablement amenée par cette terreur; car la mort est une espèce d'ostracisme par lequel la Suède s'est débarrassée de ceux de ses rois qui ont eu le grand tort d'avoir un génie trop actif et trop ambitieux, et de dépasser la mesure du pays et les proportions locales. Après la mort de Charles XII la noblesse s'empara de tout le pouvoir, et dicta à la sœur du Roi et à son insignifiant époux, Fréderic de Hesse-Cassel, des conditions qui faisoient de la royauté une véritable servitude.

Toutes les révolutions ont été faites en Suède par l'élément aristocratique de la

constitution. Le pouvoir politique se met toujours tôt ou tard de niveau avec la propriété. Or la propriété territoriale, qui étoit entre les mains de la noblesse, formoit une masse bien plus considérable que la propriété des trois autres ordres. Il n'y avoit pas en Suède de véritable Tiers-État. Les représentans du clergé, des villes, des paysans, étoient en trop petit nombre, trop pauvres et par conséquent trop peu éclairés, pour contre-balancer l'action de la noblesse. Le sol, le climat, la position géographique de la Suède, l'empêcheront toujours d'avoir un Tiers-État riche et puissant. La nation disséminée sur un terrain immense, a toutes les vertus qui tiennent à l'isolement, à la difficulté des communications, à la médiocrité des fortunes; mais ces mêmes causes rendent la lutte avec la noblesse plus difficile.

De plus, il y avoit un vice radical dans la constitution suédoise, comme dans

celles où les pouvoirs ne sont pas partagés d'après les principes de l'action et de la réaction des *contre-forces*, c'est que la part légale du Prince étoit trop petite pour qu'il pût s'en contenter, et que la part de la noblesse étoit trop grande pour qu'elle ne l'employât pas à l'augmenter encore aux dépens du Prince, et des trois autres ordres de l'État. La machine manquoit d'un *régulateur*.

Dans la constitution angloise, ce régulateur se trouve dans la chambre-haute. Elle soutient et contient le Roi, et par-là même, elle soutient et contient la chambre-basse.

En Suède il n'y a presque jamais eu de milieu. Ou le Roi a dépassé les limites légales de son autorité, et la nation n'a point eu de liberté politique; ou le Roi n'a pas même eu les moyens de faire le bien, et le Roi a été esclave.

A cette époque il le devint plus qu'il ne l'avoit jamais été. L'aristocratie paralysa l'action du gouvernement dans les affaires de l'intérieur et relâcha ses ressorts. Elle naturalisa en Suède l'intrigue, l'égoïsme, les factions ; elle livra le royaume à l'influence des étrangers. Les nobles se vendirent, toutes les puissances eurent leurs partisans. Ceux de la patrie, les vrais citoyens devinrent tous les jours plus rares ; et le seul avantage de cet état de choses fut la tranquillité extérieure. La Suède ne fut plus entraînée hors de son orbite pour aller à la suite d'un homme extraordinaire effrayer les peuples comme un météore sanglant.

NON-SEULEMENT le règne exagéré, et la fausse politique de Charles XII avoient réduit la Suède à la plus grande nullité, et lui avoient fait perdre un rang qu'elle devoit au génie de Gustave Adolphe, à l'habileté de Christine, à l'activité

brillante de Charles X et à la sagesse de Charles XI, mais de plus les fautes de ce prince, ôtèrent à la Pologne ce qu'elle avoit encore conservé de puissance et de considération : elles firent naître pour ce royaume des dangers menaçans, et lui enlevèrent une occasion unique de se régénérer.

Malgré les défauts de ses institutions, la Pologne avoit eu une période brillante, où sa noblesse, joignant à l'esprit chevaleresque l'amour de la liberté et l'ardeur d'un véritable patriotisme avoit acquis, dans la balance des États du Nord, une prépondérance considérable. L'esprit national qui corrigeoit le vice de ses formes, s'étoit affoibli; les formes lui étoient restées. Un peuple serf, une noblesse puissante, mais divisée et corrompue, et un roi sans pouvoir, n'offroient plus qu'un portrait fidèle des vices du moyen âge, dans un temps où tous les autres États faisoient disparoître

jusqu'aux traces de ces institutions vicieuses.

Tant que la Prusse étoit foible, que la Russie ignorant le secret de ses forces, vivoit dans une enfance prolongée, et que la Turquie étoit assoupie avec ses Sultans, la Pologne pouvoit se faire illusion sur ses dangers et sur ses ressources. Mais à l'époque où Charles XII bouleversa le Nord, il falloit nécessairement qu'elle se refondît toute entière pour exister. Charles pouvoit opérer cette refonte. Il ne le fit pas; et cette faute décida peut-être plus que tout le reste, du sort de la Pologne.

Il y a des constitutions politiques qui donnent des mœurs à une nation, ou leur inspirent du moins des vertus publiques. Il y en a d'autres qui supposent des mœurs; d'autres encore qui, par les vices même de leur organisation, corrompent les mœurs. On n'en a point vu

qui pût subsister sans un rapport quelconque avec les mœurs. Les mœurs peuvent exister sans lois ; mais l'histoire n'a jamais offert de lois qui aient existé long-temps sans les mœurs.

Ainsi la constitution de l'Angleterre donne au peuple les mœurs qu'il faut pour créer, entretenir, réveiller l'esprit public, les qualités qui y tiennent, le désintéressement, le courage, l'honneur national, l'énergie de la volonté et du caractère. Comme elle assure à la nation la liberté, ou lui donne du moins une haute opinion de sa liberté ; comme elle lui laisse en même temps un grand respect pour l'autorité et les lois, elle lui inspire l'amour de la liberté sans licence, et l'obéissance sans *servilité*.

Ainsi les formes démocratiques des Petits-Cantons de l'Helvétie supposoient des mœurs dans le peuple. La force coactive des lois y étoit très-foible ; le peuple

y exerçoit sans contre-poids un grand pouvoir. Il falloit donc que le frein réprimant fût dans la simplicité, la pauvreté, la piété, l'isolement du peuple.

La constitution de la Pologne ne pouvoit pas subsister sans le secours des mœurs, et en même temps elle tendoit à les corrompre. Elle reposoit sur l'inégalité des fortunes, elle offroit aux ambitieux le puissant appât de l'éligibilité au trône, elle leur donnoit de grandes facilités pour satisfaire leur caractère inquiet, turbulent, ambitieux. Une aristocratie sans *contre-forces*, une assemblée unique, toujours tumultueuse et facile à enflammer, le *liberum veto*, les liens de famille et de société qui unissoient la noblesse riche, la dépendance de la noblesse pauvre, le servage du peuple, étoient autant de principes de troubles, et de moyens de faire triompher les passions.

Cette constitution contenoit encore un autre germe de corruption. Elle présentoit aux puissances étrangères la perspective d'influencer le pays directement ou indirectement. Elle les invitoit en quelque sorte à répandre l'or, les intrigues, les espérances de tout ordre, parmi la noblesse, afin de se faire un parti. La noblesse ne parut pas vénale, tant qu'il n'y eut pas d'acheteurs, ou que du moins il n'y eut pas d'enchérisseurs. Elle le fut dès que le marché fut ouvert. Anciennement les habitudes militaires de la noblesse lui avoient donné une indépendance fière et noble ; elle la perdit dans les cercles, les sociétés et les fêtes. Les nobles avoient aspiré au trône pour eux-mêmes ; et cette ambition, quelque condamnable et quelque funeste qu'elle ait été dans le choix des moyens, avoit du moins quelque chose de noble et d'élevé. Le patriotisme pouvoit encore s'allier, dans la même âme, avec des désirs et des vues de ce genre. Mais du

moment où les nobles travaillèrent à procurer le trône à quelque prince étranger, ils ne connurent plus d'autre ambition que celle d'être des instrumens actifs, puissans, considérés, de servir et de se faire payer largement leurs services. Dès-lors il y eut des factions dans le pays; il n'y eut plus de parti, ou plutôt, il n'y eut plus d'intérêt commun. On n'y vit que des intérêts particuliers.

A l'époque de Charles XII il étoit encore temps de régénérer la Pologne. Une constitution établie sur de nouveaux principes, qui eût placé la liberté sous l'égide de formes héréditaires, préparé l'abolition du servage en l'adoucissant, favorisé la naissance d'un véritable Tiers-État, augmenté le pouvoir royal, partagé le pouvoir législatif, eût donné à la Pologne une nouvelle vie, et créé un puissant contre-poids contre la Russie. Charles XII vainqueur et tout-puissant en Pologne, auroit pu refondre ce royaume

avec autant de facilité qu'il en eut à détrôner Auguste II et à mettre la couronne sur la tête de Stanislas.

On ne peut expliquer son indifférence à cet égard qu'en supposant que les souvenirs du siècle passé l'empêchoient de bien voir le présent. Il a pu craindre que la Pologne, redevenant puissante, ne reprît tôt ou tard à la Suède les provinces de la Baltique. Ce ne seroit pas la première fois que d'anciens rapports, presque effacés, auroient faussé le point de vue dans lequel on devoit juger les rapports du moment, que des maximes de tradition auroient été appliquées à des circonstances tout-à-fait nouvelles, et que de vieilles jalousies auroient empêché de juger et de conjurer des dangers imminens.

Au fond Charles ne connoissoit pas le caractère de la nation polonoise; ou bien il dédaigna de se prêter à ses be-

soins, et de se plier à ses défauts. Cette nation est vive et légère; aussi susceptible de toutes les impressions, que peu capable d'impressions profondes. Spirituelle et ardente, sa vivacité la dispose à l'enthousiasme, et il falloit l'électriser par quelque grande idée. Sa fierté nationale la rend irritable, et il falloit la ménager.

Charles ne fit ni l'un ni l'autre. En se jetant dans un parti, il s'aliéna naturellement les partis contraires. En déclarant qu'il vouloit à tout prix détrôner Auguste, il lui donna des partisans. L'orgueil des uns fut blessé, la pitié des autres fut intéressée. En choisissant un roi polonois, il excita toutes les passions. L'histoire de la Pologne pouvoit lui apprendre que, sous Viesnowycki et sous Sobieski, les Polonois furent difficiles à gouverner. Ils aimoient mieux obéir à un prince étranger qu'à un de leurs pareils. Charles choisit un simple Piaste; c'étoit révolter

toutes les grandes familles. Ce Piaste étoit aimable, bon, éclairé, instruit, généreux; mais il n'avoit ni génie, ni force, ni volonté, ni talens militaires, ni bravoure extraordinaire; rien de ce qu'il faut pour se faire pardonner la royauté, ou pour la rendre imposante.

Si Charles avoit pris la couronne de Pologne pour lui-même, et qu'il eût donné aux Polonois une constitution qui conciliât la liberté avec l'autorité du trône, il auroit probablement réussi à rejeter la Russie en Asie; ou il lui auroit du moins opposé une barrière puissante. Au lieu de cela, dans le moment où le salut du Nord eût demandé qu'il retrempât la Pologne, il acheva de l'affoiblir et de l'énerver. Cette époque est celle de la décadence entière de la Pologne. Elle ne fut pas effacée de la carte du monde politique; mais elle fut sans influence, et ne joua plus aucun rôle*, jusqu'au moment où elle reparut sur la

scène pour son malheur et sa ruine, et où elle devint la proie facile de ses voisins.

A mesure que la Pologne et la Suède tomboient, la Russie s'élevoit rapidement; et ce colosse, long-temps immobile et assoupi, ignoré des autres puissances, et ignorant lui-même ses forces, se réveilla.

Ses premiers pas dans la carrière de la puissance furent des pas de géant. La Russie avoit déjà une étendue immense, quoique sa population fût très-disproportionnée à sa surface; mais ce qu'elle avoit de population, étoit accumulé à l'ouest de sa vaste monarchie. Son sol et son climat réunissoient tous les genres de température, et pouvoient par conséquent réunir un jour des productions de tout genre. Il ne falloit qu'une âme à ce grand corps; il falloit qu'un homme de

génie lui inspirât un souffle vivifiant. Pierre parut ; et la Russie prit une face nouvelle.

Pierre joignoit à un esprit vaste, une conception prompte et facile, et une insatiable curiosité. Les grandes idées avoient une affinité puissante avec son génie ; mais ce génie saisissoit encore tous les détails, et n'en méprisoit aucun. Son originalité, qui lui faisoit aimer tout ce qui étoit extraordinaire, dégénéroit quelquefois en bizarrerie. Tout l'intéressoit, tout l'occupoit : guerres, politique, finances, agriculture, industrie, commerce, arts. Il passoit d'un objet à l'autre avec une prodigieuse rapidité, et voyoit ou sentoit le lien secret qui unissoit tous ces objets. Sa volonté étoit naturellement forte et ferme. Les habitudes du despotisme et le mépris des hommes se joignant à cette énergie naturelle, lui firent braver, mépriser, et briser avec fureur toutes les résistances qu'il trouvoit

dans le caractère de la nation. Les Russes n'étoient que les pièces du jeu difficile et brillant qu'il avoit imaginé, des instrumens dont le sort ne le touchoit nullement, et qu'il ne considéroit que relativement à la partie qu'il jouoit. Civilisé par la tête, il étoit resté barbare pour tout le reste; le bon, et le mauvais génie se l'étoient partagé. Le premier régnoit dans son intelligence, le second dans ses affections et ses mœurs. Sans mesure dans ses goûts et dans ses plaisirs, sans choix dans ses voluptés, sans bornes dans sa vengeance, impatient jusqu'à la fureur, ferme jusqu'à l'opiniâtreté; jamais homme n'a présenté plus de contrastes. Mais ses vices et ses défauts concoururent souvent à ses succès, comme ses vertus.

On auroit tort de lui supposer, dans l'origine, un plan général, fortement conçu, et aussi vaste que l'ont été les résultats de sa grande entreprise. Son

plan s'étendit avec ses succès, ou plutôt il passa insensiblement d'une idée à une autre.

Passionné pour la marine, quoique dans son enfance il eût pour l'eau une véritable terreur panique, il voulut donner une marine à la Russie. Ses possessions sur la mer Noire étoient peu considérables et précaires ; la mer Blanche étoit trop éloignée du centre de ses États, et surtout de l'Europe ; il sentit qu'il ne pouvoit réussir qu'en acquérant des provinces sur les bords de la Baltique. Ces considérations le décidèrent à la guerre contre Charles XII. Pour la faire avec succès, il falloit adopter les armes, la tactique, les principes, les arts, les sciences de l'Europe ; et Pierre transplanta en Russie tous les fruits de la civilisation européenne.

Déjà avant cette époque, l'activité naturelle de son esprit, et le désir de donner

un grand exemple à sa nation, lui avoient fait entreprendre son premier voyage; et il avoit envoyé en Russie des semences de toute espèce, en hommes et en choses. La fondation de Pétersbourg au milieu des horreurs d'une guerre qui ne paroissoit pas devoir se terminer à son avantage, est un trait de génie; car il choisit bien la place pour créer une grande ville de commerce; elle est aussi un trait de caractère; car il annonçoit la ferme volonté de vaincre, et la confiance de la victoire.

On ne peut se défendre d'admirer la hardiesse et l'audace qui caractérisent la première conception de son plan. La civilisation de la Russie n'étoit à la vérité qu'un moyen; mais c'étoit beaucoup de saisir ce moyen, et d'espérer de devenir en si peu de temps une puissance européenne. On doit admirer encore plus sa persévérance. Il ne perdit jamais un instant ce but de vue; il le suivit pendant

vingt-six ans au milieu des plus grands obstacles. Tout autre que lui n'auroit pas compté arriver finalement à la victoire, après tant de défaites multipliées. En jetant les fondemens de Pétersbourg, il prit l'engagement de réussir, et il tint parole; cette espèce de défi qu'il avoit donné à la fortune, ne parut plus une imprudente bravade. Cependant on doit avouer, sans faire tort à sa gloire, qu'il rencontra de grandes facilités dans son entreprise.

Son père, Alexis Michaëlowitz, lui avoit frayé la route, et avoit commencé l'œuvre. L'on voit clairement, par les lois de ce Prince sur le commerce, par l'intérêt qu'il mettoit à appeler les étrangers dans ses États, par les progrès des arts et du goût sous son règne, qu'il avoit saisi la grande idée d'introduire la culture en Russie. Mais il ne l'avoit pas fait avec cette force de tête et de volonté que son fils porta dans ses vastes projets.

Le gouvernement despotique des Czars, contraire à tous les principes, terrible quand ils vouloient le mal, étoit actif et puissant pour rompre tous les obstacles qui s'opposoient au bien. Avec de telles formes, on peut tout entraver et arrêter; mais on peut aussi donner à tout une forte impulsion.

Le peuple étoit esclave et barbare. Mais son ignorance accompagnée d'esprit naturel, le rendoit imitatif, sa barbarie même lui inspiroit une sorte d'énergie, la servitude lui donnoit l'habitude de l'obéissance ; c'étoient autant d'heureuses dispositions pour changer de mœurs et d'usages.

Les Boyards avoient perdu depuis l'élévation de la famille Romanow au trône, le pouvoir qui les avoit souvent rendus redoutables. Le clergé étoit superstitieux et fanatique ; mais il étoit pauvre, et sa pauvreté le rendoit plus souple. Les

Strelzis, plus terribles à leurs maîtres qu'aux ennemis de l'État, furent brisés par un coup d'audace et de rigueur.

Cependant on peut reprocher à Pierre, d'avoir fait du moyen le but, et du but le moyen. Il a voulu une marine avant d'avoir du commerce, l'influence politique et la puissance avant d'avoir multiplié la richesse nationale, les arts libéraux avant les arts mécaniques, les résultats de la science avant les élémens de la science; on peut lui reprocher encore d'avoir commencé l'ouvrage par le couronnement au lieu de le commencer par la base. -- Peut-être falloit-il dans un pays tel que la Russie, commencer le travail de la civilisation par la classe supérieure, la seule qui formât proprement la nation, et encourager cette classe elle-même à la culture d'esprit, en lui montrant et lui faisant savourer ses plus beaux fruits, afin que les ayant une fois connus, elle voulut se les procurer dans

la suite. Pour cet effet il falloit les produire dans le pays, ou produire dans le pays de quoi les acheter et les payer dans l'étranger. Pierre a sans doute l'air d'avoir voulu recueillir sans semer, et dès qu'il vouloit jouir de sa création il ne pouvoit guères l'entreprendre d'après d'autres principes. Mais pouvoit-il, devoit-il abandonner au hasard des événemens la continuation d'un ouvrage qui n'auroit intéressé que par son mérite intrinsèque ou par ses rapports avec l'avenir, et qui n'eût offert rien de frappant et de brillant pour des princes qui n'auroient eu ni son génie ni ses vues bienfaisantes? Ne valoit-il pas mieux faire des choses sur lesquelles il fût impossible de revenir en arrière et qui missent ses successeurs dans la nécessité de marcher dans la même route, et de conserver ses constructions, en les appuyant sur des fondemens plus solides.

On ne peut nier qu'il a voulu faire, et qu'il a fait en effet de sa nation des Eu-

ropéens au lieu d'en faire des Russes : il est certain que la partie civilisée de cette nation, présente un caractère européen, et n'offre pas une empreinte nationale marquée : mais dans le peuple qui a conservé ses traits primitifs il y a encore beaucoup d'ignorance, peu de culture et de lumières. Pour éviter cet inconvénient, il auroit fallu que Pierre suivît la progression naturelle que nous avons indiquée. Alors la nation, parvenue par degrés et par un développement intérieur à la civilisation, auroit conservé ou pris un caractère individuel et auroit offert une sorte d'originalité.

Pierre a tout sacrifié au désir d'être une puissance européenne ; tandis que l'Asie lui offroit au fond, à lui et à sa nation, des perspectives de puissance, de richesse, et même de bien-être, qu'il auroit pu réaliser à moins de frais. La Russie a du moins marché à pas de géant dans la carrière de la puissance et de la

considération politique. Sans doute elle a arrosé de son sang chacun de ses pas, et ses triomphes lui ont coûté bien cher, mais sa gloire a marché de pair avec son influence, entre les mains d'un gouvernement éclairé. La nation donne les moyens, le gouvernement la direction. Cette nation réunit alors les deux genres de puissance : la puissance de la force et celle des lumières.

Enfin on peut encore reprocher à Pierre d'avoir naturalisé les révolutions en Russie par la fameuse loi qui donne au souverain régnant le droit de choisir dans la maison régnante son successeur. Le plus grand bienfait du règne de l'empereur Paul I est d'avoir aboli cette loi, et d'avoir réglé invariablement l'ordre de la succession au trône d'après les principes reçus par les autres monarchies européennes.

Heureusement pour le monde civilisé, et surtout pour le Nord, qu'à l'époque où la Russie prit son élan, la Prusse commençoit à gagner de la consistance.

L'électeur Fréderic III avoit acquis le titre de roi, et décoré le trône. On peut dire avec vérité qu'il ne s'étoit occupé que des diamans de la couronne. Sa magnificence, ses institutions royales qui devoient répandre de l'éclat sur la Prusse et sur sa personne, sa foiblesse qui l'enchaînoit aux Wartenberg, aux Witgenstein, et aux Wartensleben, la part active qu'il prit à la guerre de la succession, pour payer le titre de roi, pour reconnoître les flatteries et les caresses de Marlborough, et satisfaire l'ambition du prince d'Anhalt, affoiblirent cette monarchie naissante et l'auroient enfin épuisée s'il avoit régné plus long-temps.

Son successeur Fréderic Guillaume retrempa les hommes et les choses. Sa politique extérieure fut timide, parce qu'il craignoit la guerre, qui n'auroit pas épargné ces beaux et grands soldats qu'il aimoit par-dessus tout; bornée, parce qu'il gouvernoit l'État comme un seigneur gouverne sa terre; trop influencée par l'Autriche, parce que Seckendorf acquit de bonne heure sur lui un ascendant funeste. Placé entre l'Autriche et la Russie, ayant également à craindre la puissance de l'une et de l'autre, il servit l'une et l'autre: il favorisa l'accroissement de la première, en entrant dans toutes ses vues, en prenant part à la guerre de la succession de Pologne; et il aida les progrès de la seconde à l'ouest, en se déclarant contre Charles XII.

Une politique à vue longue, auroit dû engager Fréderic I à se lier avec le héros du Nord pour repousser vers l'Ural la Russie qui vouloit se rapprocher de l'Eu-

rope, par enlever la Pologne à l'électeur de Saxe; et peut-être n'eût-il pas été impossible à la Prusse, à cette époque, de s'arrondir par les bienfaits de Charles XII qui aimoit mieux donner des couronnes que de les garder.

La Prusse ne pouvoit rien gagner par ses sacrifices dans la guerre de la succession, et elle auroit pu gagner beaucoup dans celle du Nord. Charles XII ne paroît pas avoir été mal intentionné pour elle, puisqu'il a ménagé et respecté son territoire, quoiqu'il fût dégarni de troupes, et que la possession de la Prusse orientale pût lui convenir sous plus d'un rapport. L'Autriche qui avoit les plus fortes raisons de craindre le roi de Suède, et qui lui accorda tout ce qu'il demandoit, n'auroit pas osé ressentir, bien moins encore punir les refus de la Prusse.

Le successeur de Fréderic I, non-

seulement ne fit rien pour la Suède, mais se joignit à ses autres ennemis. Les circonstances avoient bien changé; il ne pouvoit presque pas faire autrement. A la vérité, plus que jamais la Prusse encore foible devoit craindre le voisinage et l'influence de la Russie, qui, depuis Pultawa, étoit dans le Nord la puissance dominante; mais alors Charles XII étoit battu et affoibli, ses ennemis menaçoient ses provinces allemandes. Fréderic Guillaume dut regarder comme un trait de politique habile d'éloigner le théâtre de la guerre de la Poméranie, et comme un grand bonheur de profiter des événemens pour s'assurer la plus grande partie de la Poméranie citérieure.

D'ailleurs le règne de Fréderic Guillaume I est d'autant plus intéressant qu'il a préparé les miracles du règne suivant, et que ses maximes d'administration sont devenues les maximes fon-

damentales de l'État. Il établit une économie et une comptabilité sévères dans les dépenses, qu'il ordonnoit toutes lui-même sans laisser à cet égard de liberté aux ministres. Il acquit, par des voies, qui ne furent pas toujours délicates, ni irréprochables, des domaines immenses, à peu près le tiers de toutes les terres. Ces possessions furent déclarées inaliénables, et il les donna à bail à des fermiers pour un temps plus ou moins long, ce qui fit un tort réel à l'agriculture, mais procura au prince un revenu sûr, et le rendit pour une partie de sa recette tout-à-fait indépendant de son peuple.

Les principes du système mercantile étoient les seuls qui fussent connus de son temps et qu'il fût capable de saisir. Ce système repose sur des ordres et des défenses dans un cercle d'objets où il faudroit plus de liberté ; c'est ce qui devoit le rendre cher à Fréderic Guillaume qui avoit le caractère très-despotique.

Il introduisit le système prohibitif, ordonna qu'on se pourvût de tout dans le pays même, défendit l'importation des marchandises étrangères, favorisa l'importation des hommes, qu'il faisoit enrôler partout par des moyens violens et sous les peines les plus sévères, et interdit la libre sortie des personnes. Cependant ce système, avec les règlemens contre la contrebande, les accises, les visitations, ne prit ses développemens que sous son successeur. Fréderic Guillaume établit le premier la conscription dans ses États. Elle devoit donner une grande force militaire à la Prusse, surtout dans un temps où elle n'étoit pas encore généralement établie. Il créa une armée dont l'infanterie étoit excellente; la cavalerie mauvaise, l'artillerie médiocre, une armée disproportionnée à la population de ses États; mais dont il corrigea la disproportion par les enrôlemens étrangers, une armée qui par l'institution des semestres, et par la ré-

partition des garnisons dans tout le pays, ne coûtoit pas à l'État en raison de sa force ; une armée où les détails étoient parfaits, et où l'obéissance, l'ordre, la discipline, ne laissoient rien à désirer. Cette armée ne connoissoit que la petite tactique, elle savoit épeler ; mais elle pouvoit d'autant plus facilement apprendre à lire et à écrire couramment sous un autre maître. C'étoient des élémens qui n'attendoient que le souffle du génie et des idées directrices pour former un corps admirablement organisé, des matériaux excellens qui demandoient un architecte pour se coordonner en bâtiment, des instrumens qui sous la main d'un artiste pouvoient exécuter de savans concerts. Il eut un trésor dans un temps où aucun souverain n'en avoit, et il essaya le premier de retirer annuellement de la circulation et de laisser dormir un capital considérable. L'argent haussa de valeur, les autres marchandises baissèrent. Comme le pays étoit encore pauvre,

le signe dut manquer quelquefois pour les spéculations ; mais Fréderic Guillaume sentit qu'à cette époque sans un trésor l'existence de cette armée devenoit inutile. Au fond comme la Prusse n'avoit pas assez de troupes, elle en avoit trop. Elle n'en avoit pas assez, et surtout elle n'avoit pas assez de moyens, pour avoir en elle-même la garantie de son existence; et elle en avoit trop, si l'armée ne devoit être qu'un simple moyen de police.

FRÉDERIC donna un sens à des institutions qui n'en avoient pas sous son père. Il s'en servit pour acquérir l'indépendance, et les employa ensuite à la conserver. Il n'est pas vrai de dire que la Prusse, depuis l'acquisition de la dignité royale, ne pouvoit exister sans s'agrandir. Elle pouvoit exister, comme elle avoit existé dans un état de dépendance indirecte, comme la Saxe, comme la Bavière; mais elle ne pouvoit exister indépendante sans faire de nouvelles

conquêtes. Le plus grand service que Fréderic Guillaume rendit à son fils, ce fut de lui laisser une nation mâle, simple, obéissante. Elle avoit des principes religieux, que le Roi avoit fortifiés par son exemple, et des mœurs qui tenoient à la religion, à la médiocrité des fortunes, au respect du Roi pour les relations domestiques, à sa vie simple, à sa sévérité. Quoiqu'elle manquât de ce qu'on appelle des lumières, elle avoit des idées fixes et fermes du devoir; et dans tous les États, surtout dans tous les départemens, on trouvoit des habitudes d'ordre, de ponctualité, de scrupule et d'activité. Ces effets étoient précieux, mais ils avoient été payés un peu cher; car la crainte avoit été le grand ressort du gouvernement sous Fréderic Guillaume. Fréderic l'entretint en y associant des ressorts plus nombreux. Plus de liberté, ou du moins des maximes et des formes plus libérales amenèrent la culture; mais sans cette crainte dont l'empire étoit éta-

bli, Fréderic n'auroit pu faire ce qu'il a fait. Il trouva la nation trempée.

On a eu tort d'attribuer à Fréderic Guillaume I des connoissances et des vues profondes en fait d'économie politique. Il a gouverné l'État d'après des maximes d'économie domestique, et ne se doutoit pas de la différence qu'il y a entre une nation et une famille. De plus il étoit impérieux et sévère dans l'État comme dans sa famille, et dans sa famille comme dans l'État. En général ses vertus tenoient de près à ses défauts, ou du moins il poussoit des qualités bonnes en elles-mêmes au point qu'elles changeoient de nature et devenoient des qualités funestes. Il étoit juste, mais souvent dur et inflexible, ne voyant la justice que dans la punition des crimes et n'appréciant jamais les actions d'après les maximes de l'équité; il étoit économe, mais trop attaché à l'or, entrant dans des détails au-dessous de la dignité d'un roi,

et se refusant quelquefois à des dépenses qu'auroient exigé la majesté du trône et la culture de la nation ; il étoit simple dans ses goûts, son habillement, ses mœurs ; mais sans délicatesse dans son ton, ses manières, ses plaisirs ; sensé et d'un jugement droit et sain, mais d'un esprit qui ne s'élevoit jamais à des vues générales et grandes, ne saisissoit que le côté matériel et palpable de tous les objets, ne voyoit dans toutes les entreprises et tous les projets que l'utilité directe, et ne se doutoit même pas qu'il y eût quelque chose au-delà. Il étoit ferme et persévérant, mais obstiné, violent, et tenoit souvent à sa volonté, parce qu'elle étoit la sienne, et non parce qu'elle étoit raisonnable. Il avoit des mœurs et vivoit au sein de sa famille, mais il y régnoit par la terreur ; il étoit religieux sans avoir la piété du cœur, et l'on peut plutôt dire qu'il avoit peur de Dieu qu'on ne peut dire qu'il l'aimoit. Ce fut un grand bonheur pour ses sujets

qu'un homme d'un caractère tel que le sien, investi d'un pouvoir illimité, redoutât un juge plus puissant que lui; l'idée du jugement divin fut, dans son âme et dans la monarchie, sous son règne, l'unique correctif du despotisme.

Le Danemarck, dans cette période, étoit gouverné par Fréderic IV (1700-1730). Ce Prince étoit réfléchi et sage. Son royaume parut menacé à la naissance de l'ouragan excité par Charles XII, d'un bouleversement total et d'une ruine entière. Cependant la paix de Travendahl fut encore, dans les circonstances données, une paix assez avantageuse. Plus tard Fréderic recommença la guerre à propos; cependant la mort de Charles XII fut un bonheur pour le Danemarck. S'il eût vécu, et que Friederichshall eût été pris, le Danemarck s'en seroit cruellement ressenti, et peut-être auroit-il perdu la Norwège. La loi royale de 1660 organi-

soit dans le pays un despotisme légal, et toutefois ce fut depuis cette époque que le Danemarck fut gouverné avec le plus de justice, de douceur et de liberté : beau triomphe que l'esprit du gouvernement, qui tient au caractère du prince et du peuple, a obtenu sur les formes.

L'épuisement où les excès de Charles XII plongèrent la Suède, le caractère des souverains du Danemarck, et plus que tout cela la création de la puissance russe, assurèrent au Danemarck une longue paix, qui fut menacée un moment par les préparatifs de Pierre III, troublée par l'ambition de Gustave III, mais qui se maintint pourtant jusqu'à la guerre actuelle. Le voisinage de la Suède, la longue inimitié des deux nations, firent toujours regarder la Suède au Danemarck comme son ennemie naturelle, même pendant le 18e siècle; tandis que la Russie, qui étoit l'ennemie naturelle de la Suède, fut plus d'une fois considérée comme son

alliée naturelle. La Russie étoit à la vérité bien plus redoutable que la Suède par la masse de sa puissance; mais la Russie ne pouvoit que difficilement attaquer le Danemarck par terre, et la marine danoise, dans la Baltique, étoit très-supérieure à la marine russe; au lieu que la Russie qui avoit plus de points de contact avec la Suède, pouvoit la craindre, et lui nuire plus facilement. D'ailleurs la Suède ne pouvoit oublier de long-temps les conquêtes des Russes, et les Russes pouvoient difficilement s'imaginer que les Suédois les oublieroient. De-là les soupçons, les craintes, l'animosité entre les deux nations.

ÉLÉMENS

DE PHILOSOPHIE,

OU

TABLEAU ANALYTIQUE

DES DÉVELOPPEMENS DU MOI HUMAIN.

Nous connoissons la vérité, non-seulement par raisonnement, mais aussi par sentiment et par une intelligence vive et lumineuse. Et c'est de cette dernière sorte que nous connoissons les premiers principes. Les principes se sentent, les propositions se concluent; le tout avec certitude, quoique par différentes voies.

Pensées de Pascal.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CONSCIENCE DE SOI.

Par les sens extérieurs, nous saisissons les objets extérieurs ; par le sens interne, nous apercevons ce qui se passe au-dedans de nous.

Ce n'est même que par le sens interne que nous saisissons tout ce qui est extérieur à nous. Car nous ne pouvons saisir le monde extérieur qu'en tant qu'il se réfléchit dans notre intérieur ; et c'est par les intuitions et les sensations qu'il nous donne, que nous l'apercevons. On nomme ce sens interne : la conscience de soi ; par lui, l'existence en nous et hors de nous, nous est révélée ; par lui, nous nous distinguons nous-mêmes de tous les phénomènes qui se passent en nous et hors de nous.

C'est un pouvoir bien incompréhensible que la conscience de nous-mêmes. Par elle, nous fixons dans leur course rapide, tous les faits et toutes les actions qui se passent en nous; nous les distinguons les unes des autres; et comme elles se font avec régularité, nous les rangeons d'après certaines lois.

De-là résulte une science qui comprend la totalité des phénomènes du sens interne. Nos représentations, nos intuitions, nos sensations, les notions, les désirs, les actions, forment une chaîne continue. Cette chaîne paroît portée par quelque chose d'invisible, qui réunit en soi tous ces différens phénomènes. Ce *je ne sais quoi* d'invisible, qui porte tout, et qui lui-même n'est porté par rien, nous le nommons âme, et la science qui nous enseigne ce qui se passe dans l'âme, nous l'appelons *psycologie.*

En prenant cette voie pour tâcher de

connoître l'âme, nous ne pouvons, ni ne voulons pénétrer son essence; mais nous la considérons comme un phénomène durable qui est le fondement, ou du moins la condition première, de tous les phénomènes transitoires et passagers. Cette science est modeste dans sa marche, comme dans ses prétentions, car elle ne consiste que dans l'apperception et dans la liaison des faits; mais elle est la plus importante de toutes. Nous ne connoissons la nature extérieure que par le moyen de l'âme; il faut donc savoir avant toutes choses *comment* l'âme connoît, et *ce* qu'elle peut connoître. L'homme est la mesure de tout; il est l'échelle à laquelle on rapporte tout; l'essentiel est de se faire une juste idée de cette mesure et de cette échelle.

Cette science est aussi difficile qu'elle est importante; et la psycologie est bien plus délicate à traiter que la physique. Les phénomènes de l'âme sont beau-

coup plus compliqués que ceux de la nature. L'âme est un flux et reflux continuel dans lequel il est impossible d'arrêter et de fixer une représentation; quelque mobile et variable que soit la nature, elle ne l'est pas au même degré. Chaque état de l'âme n'est qu'un moment indivisible ; il n'y a pas deux états, ni deux momens qui se ressemblent, et on ne sauroit reproduire dans sa pureté et dans son intégrité, un moment de la vie de l'âme, ou du moins s'assurer de son identité avec un autre moment. Les états de la nature se ressemblent davantage ; les caractères spécifiques et génériques y dominent, chez les différens êtres, sur les différences individuelles. Chez l'homme, c'est tout le contraire. On peut reproduire certains phénomènes de la nature, on peut les modifier à volonté pour faire sur eux des expériences ; on ne sauroit dire avec vérité la même chose de l'âme. D'ailleurs la première partie de notre vie s'écoule sans que nous puis-

sions nous observer, faute d'attention réfléchie ; la seconde se passe, sans que nous voulions nous observer. La vie extérieure est trop agréable, pour que l'âme s'en arrache, et fasse de fréquens retours sur elle-même; à l'époque où le goût et le besoin de la réflexion se font sentir, et deviennent même dominans, nous nous trouvons en quelque sorte tout faits, et il nous est impossible de reprendre notre vie par ses commencemens, et de découvrir *comment* nous sommes devenus ce que nous sommes. Et alors même, dans les momens où l'âme est émue et vivement affectée, soit de plaisir, soit de peine, nous ne pouvons pas nous observer, parce que nous sommes trop près du phénomène, ou plutôt parce que, s'identifiant avec nous, il nous absorbe tout entiers. Nous sommes tout entiers en lui, et nous ne pouvons nous en détacher par la pensée; et quand les affections de la sensibilité sont affoiblies ou calmées, et que nous sommes

rendus à nous-mêmes, nous ne pouvons plus juger l'état précédent, parce que nous ne pouvons ni le reproduire, ni nous y replacer.

Ainsi notre vie s'écoule dans le sens philosophique, comme l'eau entre nos doigts, sans qu'il nous en reste quelque chose. Nous sommes entraînés, perdus, engloutis dans notre vie; rarement nous nous voyons vivre. Ce n'est pas à sa source que nous prenons la vie, que nous l'observons d'un œil attentif, et que nous la suivons, en nous distinguant d'elle, et en côtoyant en quelque sorte sa rive; le plus souvent nous ne la considérons que dans les points les plus voisins de son embouchure. Aussi ne possédons-nous que des fragmens de notre vie, et nous n'avons que des morceaux de nous-mêmes. Le *moi*, qui tient à la mémoire, et qui consiste dans le sentiment de notre identité, avec tous les événemens de la vie, et tous les états de

l'âme, s'affoiblit, s'efface de plus en plus; il naît assez tard, il cesse de bonne heure, et dans le temps même de sa plus grande force, il présente toujours beaucoup de lacunes. Le *moi* de la réflexion, qui consiste à se distinguer de tous les événemens de la vie, et de tous les états de l'âme, et à séparer la part du spectateur du spectacle qu'il se présente sans cesse à lui-même, ne se forme jamais dans un grand nombre d'hommes, se forme tard et lentement dans ceux même qui pensent et réfléchissent, et ne se montre que par intervalles.

Cependant l'homme s'est aperçu de bonne heure, quoique confusément, de ce pouvoir qu'a l'âme de réfléchir, à ses propres yeux, comme une glace fidèle, et le monde extérieur, et ce qui se passe en elle-même. Cette conscienee de nous-mêmes, ce pouvoir mystérieux qui nous permettant de nous séparer des objets sensibles, de toutes nos représentations,

et de toutes nos actions, nous fait en quelque sorte saisir l'existence pure, est la base de toute science et de toute philosophie. On n'en a pas tiré tout le parti possible; et il y a encore de grandes découvertes à faire dans ses profondeurs magiques, et au moyen de son activité propre et spontanée. Mais si tout ce que nous sommes, et tout ce que nous pouvons connoître, ne flotte pas en l'air, et si la vie est quelque chose de plus qu'une chambre obscure, c'est uniquement à ce pouvoir et à l'attention qu'on lui a donnée, que nous le devons.

Nous tâchons de suppléer à ce qui nous manque toujours, même sans qu'il y ait de notre faute, pour posséder toute l'histoire de notre vie, en observant avec la plus grande attention possible, le développement des enfans.

Ce pouvoir par lequel l'âme s'aperçoit elle-même, et peut s'observer attentive-

ment, est le plus incompréhensible. L'âme est la rétine invisible où le monde visible et le monde invisible, viennent se présenter. Dans le phénomène de la vision on a peine à comprendre comment l'on voit, parce qu'on n'est pas placé devant la rétine ; mais on se tire de cette difficulté en disant, que c'est l'âme qui voit à l'occasion de ce qui se passe sur la rétine ; et comme l'âme n'a aucun rapport à l'espace, la place qu'elle occupe est assez indifférente. Mais quand il s'agit de la rétine invisible, on se fait la vision intellectuelle, en disant : la rétine invisible a la conscience d'elle-même, on ne dit que ceci : la rétine se voit elle-même.

Le sentiment de l'existence, ou la perception immédiate de l'existence, étant inséparable de l'existence même, la conscience d'une force sensible doit avoir précédé le moi. Car le moi est plus ou moins le sentiment d'un rapport, soit celui de la force sensible à d'autres forces

qui la font sentir par leur différence ou leur antithèse même, soit celui de la force sensible à certaines modifications de cette force, qui vont et viennent, et n'ont rien de permanent. Ce sentiment doit même appartenir à l'animal, à qui. d'ailleurs toute espèce de moi paroît étrangère; car les liaisons d'imagination et de mémoire, qui font que l'animal agit aujourd'hui comme un être qui a été affecté hier de telle ou telle manière, n'ont rien de commun avec le moi. L'enfant doit aussi avoir ce sentiment avant que l'action des objets extérieurs lui ait donné la conscience de soi.

Il y a donc deux sortes de *moi;* le moi *direct* et le moi *indirect.* Le premier constitue proprement la personnalité; c'est la conscience de la force, de la force sensible, intelligente, active. Elle ne seroit pas ce qu'elle est, elle n'existeroit pas, si elle ne sentoit pas son existence immédiatement. Le moi indirect n'est déjà

plus la personnalité pure ; c'est le moi sensitif ou le moi réfléchi. L'un résulte du mélange de la conscience de soi avec la conscience d'une représentation, l'autre d'une opération de la réflexion par laquelle je sépare et je distingue l'objet de la représentation, et la représentation même, du sujet qui l'éprouve. Je vois les deux premiers comme successifs et variables ; le dernier seul est permanent.

Il y a dans toutes les langues des termes qui viennent à l'appui de cette assertion : que nous avons le sentiment direct de l'existence, que ce sentiment n'est autre chose que la conscience de la force, et que cette conscience est différente de celle des qualités ou des effets de la force. Dans toutes les langues il y a des *substantifs*. Qu'est-ce que le substantif exprime, si ce n'est le lien invisible et mystérieux qui réunit toutes les qualités que les *adjectifs* expriment ? En apparence les adjectifs épuisent l'être,

surtout si je commence par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont communes avec d'autres, et que je finisse par ceux qui énoncent les qualités qui lui sont particulières. L'être n'est rien sans eux, et dans leur totalité ils semblent exprimer l'être tout entier; cependant nous ne pouvons nous défendre de l'idée que l'être est encore quelque chose de différent de ses attributs.

D'où vient cette idée, en apparence si bizarre, si singulière, et cependant si ineffaçable? Ne seroit-ce pas du sentiment de la force qui constitue notre être, que nous sentons différente de toutes nos actions, qui ne sont que des effets de la force, et de toutes nos facultés, qui ne sont que des modifications de la force, ou des tendances particulières de la force? et ne pouvant nous séparer du sentiment de la force, sentant à chaque instant sa réalité, nous la projetons hors de nous, et donnons à chaque être une force qui

est, non-seulement le support, mais le principe de ses qualités et de ses effets.

Nous n'avons sans doute qu'un sentiment confus, et une représentation confuse, de ce moi direct, ou de l'existence de la force; mais elle n'en a pas moins de réalité. Les représentations confuses en général sont celles où les objets agissent sur l'âme sans que l'âme réagisse sur les impressions; ou du moins sans qu'elle réagisse sur elles avec une sorte de vivacité et d'énergie. Les représentations claires sont au contraire celles où nous réagissons sur elles, de manière que la réaction est égale à l'action. Or du moment où nous voulons réagir sur le moi direct, et sur le sentiment de l'existence de la force, le moi devient indirect, nous lui opposons quelque chose qui n'est pas lui, nous le distinguons des objets, ou de nos représentations; et alors le sentiment de l'existence pure, de la force pure, s'évanouit

pour faire place à celui de l'existence comparée.

C'est parce que la réflexion établit l'antithèse du *moi* et du *non-moi*, qu'elle paroît faire ressortir la personnalité et la mettre en saillie. Au contraire le sentiment l'affoiblit et l'efface. La raison qui, en saisissant les grandes et éternelles idées, de l'absolu, de l'invisible, de l'infini, d'où toutes les autres partent, et auxquelles toutes les autres aboutissent, ressemble au sentiment, enlève en quelque sorte l'homme à lui-même, et l'empêche de se distinguer de l'Univers.

Il est incontestable qu'il y a des momens où la personnalité de la force de l'homme, se perd en quelque sorte dans la force universelle ; et ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce sont précisément les momens de la plus grande force intellectuelle, où elle agit et opère au plus haut degré. Ainsi, dans une méditation profonde, dirigée sur les objets les

plus sublimes, sur Dieu et sur l'Univers, l'âme ne se distingue pas de ces objets; elle y est absorbée et comme anéantie. Ainsi, dans l'espèce de ravissement ou d'extase, où les arts et les affections vives et profondes jettent l'âme, on se perd dans les autres, ou dans le vague délicieux de l'art.

Nous n'avons la conscience que de nos représentations; elles seules nous font connoître l'existence et les qualités des objets. Car nous ne sommes jamais en rapport direct avec les êtres; la représentation est toujours médiatrice entr'eux et nous. Pour qu'il en fût autrement, il faudroit qu'ils fussent nous et que nous fussions eux, ce qui est impossible. Berckelei en a conclu que les choses n'existent qu'autant qu'elles sont représentées et perçues, et parce qu'elles le sont. Mais c'est trancher la question, et non la résoudre; c'est confondre l'existence des objets avec la connoissance,

ou avec le sentiment de l'existence. Tout ce qui est perçu, n'existe pas; tout ce qui existe, n'est pas perçu. Quand l'imagination enfante des combinaisons que nous percevons, nous ne leur attribuons pas une existence différente de la perception même. Au contraire, quand nous avons cessé de percevoir un des objets que les sens extérieurs nous transmettent, ou avant que nous en ayons reçu la perception, nous lui attribuons encore l'existence. C'est cette différence entre nos perceptions qu'il s'agit d'expliquer dans le système où l'on fait de l'existence et de la perception des synonymes.

Dans les combinaisons de l'imagination, tout dépend tellement de nous, que nous sentons pouvoir en faire tout ce que nous voulons. Dans les perceptions des sens au contraire, nous sentons qu'il ne dépend pas de nous d'avoir telle impression plutôt que telle autre,

d'avoir des impressions, ou de n'en pas recevoir. Supposé que le corps, les sens, les objets en rapport avec eux ne soient plus perçus par nous, si l'imagination nous donnoit encore des perceptions, nous leur attribuerions peut-être la réalité; parce que nous ne les opposerions plus à un *je ne sais quoi*, de tout différent d'elles, qui se trouve dans les perceptions des sens.

En quoi consiste cette différence? C'est là le point litigieux. Il faut la faire disparoître, et elle renaît toujours des efforts que nous faisons pour la détruire; ou il faut l'expliquer par les principes de l'idéalisme, et l'on n'y est pas encore parvenu.

Anéantissez, par la pensée, les forces représentatives; pouvez-vous obtenir de vous-mêmes de croire qu'il n'existeroit plus rien? Ne supposeriez-vous pas que le monde pourroit être *représenté*, s'il y

avoit des forces représentatives, c'est-à-dire qu'il y auroit tout ce qu'il faut pour amener des représentations ? Mais que faut-il donc de plus que cette force représentative ? c'est ce qu'il y a d'inconnu dans les objets, ou sous les objets, c'est ce qui fait qu'ils pourroient être représentés, qui constitue leur existence indépendante de la perception, et qui la prouve.

On peut donc douter avec raison que nous connoissions quoi que ce soit, de ce qui n'est pas nous ; on peut même être convaincu que nous ne connoissons que nos intuitions et nos sensations, et que ni les unes ni les autres, ne sont les êtres, et ne sont même conformes à eux. Nous ne pouvons pas prouver cette conformité, et nous pouvons tout aussi peu prouver le contraire. Mais de-là il ne résulte nullement, qu'il n'existe pas d'autres êtres que des forces représentatives, mais il s'ensuit seulement que

ces êtres sont différens de nos représentations.

La *matière*, ou les qualités que nous réunissons sous ce nom, peuvent n'exister que dans nos perceptions; mais delà on ne peut pas conclure qu'il n'y ait rien de différent de nous, d'indépendant de nous, d'équivalent à x qui, en rapport avec nous, nous donne ces perceptions.

Ainsi, dans l'unité du moi réfléchi, nous est donné comme un fait, incontestable, quelque chose qui n'est pas le moi. Le premier est ineffaçable et constant, le second est invincible, et renaît des efforts mêmes, que nous faisons pour le détruire.

De ce que le moi, suppose le nonmoi, et de ce que sans lui, il ne peut pas s'apercevoir distinctement, et reste plongé dans un sommeil léthargique; de ce que le non-moi suppose le moi (car

sans lui il ne pourroit pas être représenté), on a déduit deux systèmes, qui tendent à substituer *un* terme à *deux*, et qui sont également éloignés de la vérité. Tantôt faisant une attention exclusive au moi, on a nié l'existence du non-moi, et l'on a prétendu qu'il étoit une simple projection du moi; c'est *l'idéalisme.* Tantôt faisant plus d'attention au non-moi qu'au moi lui-même, comme à l'occasion et au principe excitateur du moi, on a prétendu que le moi lui-même n'étoit qu'un des effets du non-moi, une modification du corps; c'est le *matérialisme.* La dépendance du moi et du non-moi auroit dû prouver au contraire, que les deux termes du rapport existoient également, et avoient tous deux une existence distincte.

Malgré l'unité du moi, il se ramifie et se divise en autant de facultés différentes, qu'il nous présente d'opérations différentes et d'effets divers. Il n'y a rien

de plus incontestable que l'unité de l'âme d'un côté, et la variété des forces actives de l'autre. On ne peut nier ces faits, mais il est très-difficile de les concilier; et à cet égard, on est tombé dans deux extrêmes également faux et également dangereux.

Les uns voyant que les opérations de notre âme commençoient toutes par la sensation, se lioient les unes aux autres, s'enchaînoient graduellement, et reproduisoient toujours, comme matière du travail de nos facultés, des élémens de sensations, plus ou moins élaborés, ont prétendu que les facultés, et leurs opérations, ne différoient que par le degré, qu'il n'y avoit qu'une seule faculté, et que c'étoit celle de sentir, qui dans ses développemens, prenoit successivement les formes et les noms de l'abstraction, le la réflexion, du jugement, et de la raison. C'est le système de Condillac et e ses nombreux sectateurs, qui n'ont

pas vu qu'il y avoit une prodigieuse différence entre la sensation et les combinaisons arbitraires de l'imagination, et un véritable abîme entre : *je sens*, et le jugement : *cela est*; ou entre les idées de genre et d'espèce qui servent aux opérations du jugement, et les principes qui sont la base ou le couronnement de la raison.

Pour réfuter ce système, il suffit de dire que tout commence dans l'homme par la sensation; mais que l'âme ayant une activité propre et spontanée, et des lois particulières, tout ne vient pas de la sensation.

Les autres oubliant que l'âme est une filière, où travaillent successivement, mais d'après un plan uniforme, les différentes facultés, il ne falloit pas les séparer entièrement, bien moins encore les opposer l'une à l'autre comme inconciliables, ont tellement distingué les di-

férentes facultés, qu'elles ont cessé d'être unies, et que l'âme n'a plus été qu'un étui, qui a contenu ces différens instrumens. Rien de plus dangereux que de vouloir confondre toutes les facultés en rapprochant peu à peu les extrêmes, et en les réunissant; rien de plus faux que de croire que les facultés agissent séparément, et qu'on peut les prendre chacune dans sa case, et les y replacer, comme si elles étoient des êtres distincts les uns des autres.

CHAPITRE II.

LES SENS.

La faculté sensitive est la faculté d'avoir des représentations par l'entremise d'une affection des sens.

Une représentation est toute espèce d'acte, ou toute espèce de modification de l'activité de l'âme, qui change momentanément son état.

On a souvent comparé l'âme à un miroir, qui réfléchit le monde sensible. Cette comparaison est vicieuse ; parce que le miroir ne réfléchit pas les objets à lui-même, mais à l'œil qui est placé hors de lui. Elle est encore fausse, parce que le miroir est passif, et que l'âme exerce toujours une action propre et spontanée, même sur les représentations

qui lui viennent du dehors. On pourroit plutôt comparer l'âme à la harpe d'Éole, dont l'air fait vibrer les cordes ; le son dépend en grande partie de la nature, de la longueur, du degré de tension de ces cordes qui exercent une espèce de réaction sur l'action de l'air. Mais il y a une sorte d'imperfection, ou de malheur qui s'attache à toutes les comparaisons faites pour éclairer les objets, et non pour les peindre. Pour que la comparaison de la harpe d'Éole eût quelque vérité, il faudroit que la harpe fût en même temps douée d'un organe qui lui permît d'entendre ses propres sons.

Les sens donnent à l'âme ou des intuitions, ou des sensations.

Une intuition est une représentation sensible que nous rapportons à l'objet qui la donne, ou l'occasionne, et qui nous sert à distinguer et à connoître ses qualités.

Le terme d'intuition est à la vérité emprunté du sens de la vue ; mais nous pouvons aussi avoir des intuitions par l'entremise de tous les autres sens.

Une sensation est une représentation sensible que nous ne rapportons pas à l'objet, mais à l'âme elle-même, en tant que cette représentation l'affecte, agréablement ou désagréablement.

Tout commence dans l'âme par les sens ; les intuitions et les sensations sont le premier principe, ou la première occasion du développement. Les expériences journalières que l'on fait sur les enfans, mettent cette vérité hors de toute espèce de doute. Mais il ne résulte pas de-là que tout dans l'âme dérive des sens, et que toutes les idées prennent leur source dans les intuitions et les sensations. Ce seroit supposer que l'âme n'est pas une force propre, ou que cette force n'a ni qualités propres, ni caractère par-

ticulier, ni tendance marquée. Cette force est *elle* et non une autre ; elle se distingue de tout ce qui n'est pas elle par ses facultés, et par ses besoins. Ce sont ces facultés et ces besoins qui décident de ses effets ; son activité est soumise à des lois fixes et invariables, qui partent et s'élèvent de son propre sein. Les intuitions et les sensations sont la matière première sur laquelle s'exerce cette activité ; elles tirent l'âme de son inaction, la font sortir de son obscurité ; mais bien loin de la créer, elles ne peuvent, en rien, changer sa nature.

Bien moins encore seroit-il vrai de dire que toutes les représentations de l'âme ne sont que des intuitions, ou des sensations élaborées, et que la pensée la plus déliée et la plus intellectuelle, n'est qu'une sensation passée à la filière. Ce système qui est encore celui de Condillac, ne rend raison de rien. Les notions de l'entendement, les principes de

la raison, les lois de la volonté, restent des énigmes inexplicables, dans ce système; car on ne peut ni les faire disparoître en niant leur existence, ni concilier ce que ces produits de l'âme ont de nécessaire et d'universel, avec ce qui vient des sens et qui a toujours quelque chose de transitoire, de variable et d'individuel.

Les sens ne font que fournir à l'âme des matériaux de travail, ou des occasions de se révéler à elle-même, ou de révéler aux autres, ce qu'elle recèle dans les profondeurs de son être.

On a quelquefois ramené tous les sens à un seul, au sens du toucher, et en effet toutes les sensations sont une espèce de toucher direct ou indirect, immédiat ou médiat.

Les sensations paroissent toutes au premier coup-d'œil, tenir à la même fa-

culté, et avoir entr'elles beaucoup plus de ressemblances que de différences. Elles supposent toutes un objet, un milieu, un organe, des communications entre les organes, et tout le système nerveux. Cependant il y a une grande différence entre les résultats des sensations, entre ce que nous devons à un sens, et ce que nous devons à un autre.

On a voulu déterminer, quelles sont les idées sensibles qu'un sens nous donne; on a essayé de faire à chacun sa part, et l'on a réussi jusqu'à un certain point à distinguer ce que l'homme doit à l'œil, de ce qu'il doit au toucher. Mais comme toutes les portes de l'âme s'ouvrent en même temps au monde sensible, et que les sens ont long-temps fait leurs affaires ensemble, et mêlé leur fortune, avant qu'on les ait observés, ce qu'il y a de plus difficile à cet égard, reste encore à découvrir. Car ce qu'il y auroit de plus intéressant, ce seroit de

savoir quels sont les idées morales, et les sentimens moraux, que nous devons à chacun de nos sens.

Le sens du toucher est, de tous les sens, le plus philosophique. Nous lui devons l'intuition de la résistance. A cette sensation tiennent les idées d'impénétrabilité, de force, et même la conviction de l'existence du monde extérieur. La main qui est le principal organe du toucher, saisit et embrasse les objets, et nous met par-là même sur la voie de les comprendre. Il se peut que les notions de force et de substance soient en nous; mais du moins, dans ce cas, ce sont les intuitions du toucher qui font sortir ces notions des profondeurs de l'âme, et leur donnent de la réalité en leur donnant leur application. C'est au toucher seul que nous devons la connoissance des figures et des formes. On les a longtemps attribuées aux intuitions de la vue; parce que celles du toucher se lient, et

se confondent avec elles de très-bonne heure. Les expériences sur les aveugles-nés nous ont conduits à la vérité sur cette question importante. C'est encore le toucher qui nous instruit des distances; sans lui l'Univers visible, coloré, ne paroîtroit à l'œil qu'une seule et même surface, plane et unie.

Le sens du toucher nous fournit un grand nombre d'intuitions, qui toutes ont un caractère d'*objectivité* ; c'est-à-dire, qu'elles nous conduisent irrésistiblement à conclure, de ces intuitions, aux qualités des objets qui nous les donnent. Le nombre de sensations qui dérivent de ce sens n'est pas moins considérable. Les expressions et les termes dont nous nous servons pour rendre, soit ces intuitions soit ces sensations, sont bien loin de répondre à leur prodigieuse variété. Les mots : étendu, mol, dur, poli, rude, droit, recourbé, rond, pointu, anguleux, ne suffisent pas pour

exprimer les innombrables modifications du toucher.

Le sens du goût nous donne aussi des intuitions. C'est une espèce de toucher par lequel nous pouvons saisir et distinguer les formes des objets. Sous ce rapport nous y faisons peu d'attention, et il nous inspire peu d'intérêt. Si nous lui devons peu de connoissances, nous lui devons d'autant plus de sensations. Ce sens est peut-être le plus relatif de tous. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à l'immense variété des alimens chez les différens peuples. Le goût est susceptible d'un haut degré de développement, et il est soumis plus que tous les autres à l'empire de l'habitude. Autant il est riche en jouissances, autant il est pauvre en réminiscences. On se rappelle bien qu'une impression de ce sens a été agréable ou désagréable ; mais il est presque impossible de reproduire ces impressions sensibles dans l'imagination.

Les sensations de l'odorat sont purement subjectives, et ne nous donnent aucun moyen de connoître les objets qui les occasionnent. De-là vient que nous avons de la peine à les distinguer et à les exprimer par des mots. Les termes dont nous nous servons à cette fin sont ou vagues, ou empruntés du sens du goût, comme aigre, doux, etc. Les sensations de l'odorat laissent encore moins de traces dans l'âme que celles du goût. La mémoire a peu de prise sur elles, l'imagination n'en a point. En retour, beaucoup d'autres représentations se lient aux odeurs; une sensation de ce genre que l'on éprouve de nouveau après un long espace de temps, suffit pour nous retracer une foule d'idées, et pour nous replacer dans d'autres lieux que ceux que nous habitons, et dans un tout autre ordre de choses.

Les odeurs ont des affinités secrètes avec les sentimens moraux, et les qua-

lités morales. Il y a des odeurs ignobles, des odeurs pures et élevées. Il paroît surtout qu'il y a des rapports secrets entre la volupté et les odeurs.

Les sens de l'ouïe et de la vue sont les sens les plus délicats, les plus riches, ceux qui nous donnent à la fois le plus grand nombre de sensations. Être privé d'un de ces sens, c'est être exclu à jamais d'un monde entier de représentations et de sentimens, c'est être condamné à n'apercevoir la nature que de profil.

Un aveugle-né ne sauroit être poète, quelque féconde et quelque riche que fût son imagination. Il ne pourroit peindre les objets que par les formes, que le sens du toucher lui auroit révélées, ou par les sons qu'ils rendent. Mais les poètes peignent la nature par la succession des mouvemens, et des couleurs; les passions humaines, par la succession des attitudes, des gestes, du jeu de la physionomie ; toutes choses ignorées des aveugles-nés.

Un aveugle-né pourroit être dessinateur, mais il ne pourroit être peintre. S'il avoit une fois triomphé des difficultés du mécanisme de l'art, il seroit possible que dans la sculpture, il reproduisît les formes régulières des corps, mais il faudroit qu'il renonçât entièrement à l'expression.

L'aveugle est moins sujet au dégoût, moins accessible aux idées de pudeur; car le dégoût et la pudeur nous viennent principalement par les sensations de la vue.

L'aveugle de naissance doit être plus sensuel que sensible; car il n'y a que l'attouchement qui puisse exciter ses désirs, en lui révélant les formes d'une femme; mais le charme du regard, du coloris, de la physionomie, tout ce qui touche le cœur est perdu pour lui. Celui qui n'a jamais vu les larmes de l'objet aimé ne sauroit être sensible.

Le silence de la nature et de la société doit inspirer au sourd de naissance une sorte de calme. La succession de tous les mouvemens s'opérant pour lui sans aucune espèce de bruit, doit avoir quelque chose de majestueux. L'aveugle-né qui ne peut s'apercevoir de l'existence des corps, et de ses rapports avec eux que par les sensations immédiates du toucher, doit dans la solitude, quand il ne connoît pas les lieux où il se trouve, se croire dans un vide parfait; et reculer d'effroi.

Le sourd de naissance doit être dans la règle plus courageux que ceux qui entendent; car les sons et les bruits divers sont la cause principale de nos terreurs. Le sourd de naissance doit être moins compâtissant que ceux qui entendent; car les sons nous attendrissent et nous émeuvent.

Le sourd et l'aveugle de naissance doivent avoir la pensée plus profonde,

plus forte, plus solide; car pour eux les distractions sont plus rares et plus difficiles.

Les arts libéraux ne s'adressent qu'à la vue et à l'ouïe. Ces sens seuls nous donnent des sensations qui réveillent en nous l'idée du beau. On a rendu raison de ce fait en disant, que ces sens sont plus délicats que les autres; parce qu'ils ne s'appliquent pas immédiatement aux objets. La principale raison est celle-ci: Les sens de la vue et de l'ouïe nous donnent en même temps un grand nombre de sensations qui nous permettent d'établir, entr'elles et entre les objets, des proportions et des rapports. Ces sens par les richesses qu'ils nous apportent dans un moment donné, nous offrent en même temps la variété et l'unité.

Sans doute on ne peut pas comprendre comment l'âme peut avoir en même temps plusieurs idées différentes. Cepen-

dant le fait est certain ; car il faut plus d'une représentation pour le plus simple jugement; et que d'idées l'âme ne saisit-elle pas en même temps, quand elle saisit des accords! Une force physique ne peut avoir qu'une direction à la fois ; car le mouvement composé n'est qu'un mouvement entravé et arrêté par une contre-force. Il paroît qu'il en est tout autrement des forces intellectuelles ; et rien ne prouve mieux la simplicité de l'âme que cette puissance d'avoir plusieurs sensations à la fois, entre lesquelles elle peut ensuite établir des comparaisons.

On a dit avec raison qu'il falloit que les sens qui nous donnent l'idée du beau, eussent un certain degré d'*objectivité;* car sans cela les jugemens que nous portons sur ces sensations, ne prétendroient pas à une sorte d'universalité. Mais l'*objectivité* du sens ne décide pas seule la question, et même elle n'a pas la plus grande part possible à la décision. Le

toucher est le sens le plus objectif, et cependant sans sa liaison intime avec la vue, il ne pourroit pas servir de base à une théorie du beau. L'ouïe est un des sens les plus subjectifs; et c'est un de ceux qui nous donnent le plus le sentiment de la beauté.

Si tout-à-coup nos sens acquéroient un plus haut degré de finesse ou de force, une nouvelle nature, un monde tout nouveau, seroient révélés à nos sens. Pour changer notre existence il ne seroit pas nécessaire de nous donner de nouveaux sens; il suffiroit de donner à ceux que nous avons un plus haut degré de vivacité. Mais un plus haut degré de perfection dans les sens seroit un principe de foiblesse pour la raison, et d'imperfection pour l'homme tout entier. Dans ce cas nous aurions des sensations plus nombreuses et plus délicates, et nous penserions moins. La perfection extrême d'un seul sens, lui donneroit une telle

supériorité et une telle prédominance sur toutes les autres parties de notre être, que nous descendrions jusqu'à l'instinct.

CHAPITRE III.

LA MÉMOIRE. L'IMAGINATION. LIAISON DES IDÉES.

TOUT est inexplicable et inconcevable dans la nature et dans l'homme. Quand nous croyons expliquer les phénomènes, nous ne faisons que traduire les difficultés dans d'autres difficultés.

Entre toutes les énigmes que présente notre nature intellectuelle, il n'y en a pas de plus insoluble que l'énigme de la reproduction des représentations sensibles. Que reste-t-il des intuitions et des sensations après qu'on a cessé de les avoir ? Où se retirent-elles quand leur jeu a fini, et qu'elles ont fait place à d'autres ? Que sont ces traces qu'elles laissent dans l'âme ou dans le cerveau, et dont nous n'avons pas la conscience ?

Comment et par quel acte les faisons-nous sortir brillantes de leur profonde obscurité, fraîches et vivantes de la mort apparente où elles sont plongées? Ici les hypothèses mêmes nous abandonnent; car toutes celles que l'on a faites sur cette question intéressante, n'ont pas même la vraisemblance d'un roman.

Le fait est certain; et c'est déjà beaucoup de le constater, de le saisir, de l'exprimer, de le distinguer de tous les faits qui lui ressemblent de près ou de loin. Nous avons la faculté de reproduire nos représentations, dans l'absence des objets qui nous les ont données. Tantôt nous les reproduisons en les reconnoissant pour des représentations que nous avons eues; c'est la réminiscence. Tantôt nous les reproduisons dans le même ordre où elles se sont présentées à nous; c'est la mémoire. Tantôt enfin nous reproduisons les élémens des représentations que nous avons eues, nous les sé-

parons, nous les réunissons, nous en formons toutes sortes de compositions et de combinaisons qui semblent être autant de créations nouvelles qui n'ont presque rien de commun avec leurs élémens; c'est l'imagination. On pourroit attribuer les deux premières opérations à l'imagination reproductrice, la dernière à l'imagination productrice. Mais on ne gagne rien à de pareilles classifications, et il vaut mieux s'en tenir à l'usage reçu.

La réminiscence suppose deux opérations : D'abord il faut que l'âme reconnoisse l'identité de deux représentations; ensuite il faut que l'âme ait la conscience de quelque chose de différent de la première impression, qui fait qu'elle se dit à elle-même avoir déjà eu cette représentation. C'est une chose bien singulière que la conviction que nous avons de l'identité de deux représentations; car elles sont semblables et non iden-

tiques. Si elles étoient identiques, il seroit impossible de distinguer une impression reproduite, d'une première impression. On a prétendu que leur différence consistoit dans le degré de leur vivacité; mais il arrive quelquefois, par l'effet des circonstances et des idées accessoires, que la représentation reproduite est plus vive que la représentation nouvelle. On a dit que la différence résultoit de celle du mouvement d'une fibre vierge avec le mouvement d'une fibre mue pour la seconde fois. Mais cette phraséologie n'explique pas le phénomène, elle ne fait que l'exprimer d'une autre manière, le traduire dans une autre langue, et en d'autres termes. La difficulté reparoît toujours la même.

La mémoire est la faculté de reproduire les représentations dans l'ordre où on les a reçues. Elle peut être développée à un point prodigieux, soit uniquement par la répétition de ses actes

et par l'exercice, soit par des moyens artificiels. La mémoire la plus parfaite seroit celle qui réuniroit tous les genres de mérite, et qui seroit à la fois vaste, facile, prompte, fidèle et sûre. Mais il est rare que ces qualités ne s'excluent pas réciproquement et qu'on n'acquière pas l'une aux dépens de l'autre. C'est une erreur aussi grande que commune, d'opposer la mémoire au jugement, et de croire que la perfection de la première soit incompatible avec la perfection de la seconde de ces facultés. Le jugement a besoin de matériaux pour déployer son activité ; plus ces matériaux sont nombreux, bien choisis, et arrivent à propos, plus le jugement peut opérer avec succès. Il est vrai que l'âme peut s'accoutumer à se laisser aller aux combinaisons involontaires et aux associations fortuites des idées, et alors son activité en souffre ; mais ce vice n'est pas inhérent à la mémoire, et tient plutôt à un défaut de volonté.

Les représentations sont liées dans la mémoire, comme dans l'imagination, par la coexistence des objets dans l'espace, ou par leur succession dans le temps; par leurs rapports de substance, d'attribut, de modification, et par ceux de cause et d'effet; enfin par les ressemblances des représentations et des objets, ou par leurs différences, et même par leurs contrastes. Ce sont là les lois générales de l'association des idées qui dérivent des affinités naturelles et inexplicables des idées entr'elles. Les représentations se groupent d'après ces lois dans notre âme, sans le concours de notre volonté, et nous les lions encore d'après ces mêmes lois, par un acte de notre volonté.

La mémoire dépend beaucoup plus de la volonté que l'imagination. En revenant souvent sur les mêmes séries de représentations, et en les gravant dans l'esprit, on peut ensuite les faire repa-

roître à volonté, mais il est difficile de mettre l'imagination en jeu, ou de lui donner une direction marquée. On peut tout au plus marcher dans la route qu'elle ouvre, et réagir sur le premier objet, ou la première image qu'elle présente, afin de réveiller les représentations qui sont en rapport ou en liaison avec elle.

L'idée, ou l'objet qui détermine la volonté à réagir sur cet objet, ou sur cette idée, est dans le sol de l'âme, ce qu'est, dans une terre fertile, le germe qu'on y dépose. Comme celui-ci attire à lui par des affinités secrètes toutes les particules de l'atmosphère et du sol, qui sont en rapport avec lui, et avec son tissu primitif, ainsi l'idée que l'attention fixe, réveille, rappelle et reproduit toutes les représentations, tous les sentimens, toutes les images qui y tiennent de près ou de loin.

La mémoire trace des portraits plus

ou moins ressemblans; mais l'imagination fait des tableaux d nvention. Ces portraits ne sont jamais parfaitement fidèles ; et sous ce rapport la mémoire tient de l'imagination ; elle ajoute ou elle efface. Les tableaux d'invention empruntent plus ou moins de la réalité, et ont avec elle plus ou moins de ressemblance ; sous ce rapport, l'imagination tient un peu de la mémoire.

La mémoire est un dépositaire plus ou moins fidèle. Mais elle ne fait jamais que conserver ce qu'on lui confie ; et plus elle le conserve dans son intégrité, sans y rien ajouter, et sans en rien retrancher, plus elle est parfaite. Au contraire, l'imagination est une force créatrice. Sans doute dans ses conceptions les plus hardies et les plus extraordinaires, ou les plus singulières et les plus bizarres, elle ne fait jamais que composer et décomposer les élémens qui lui sont donnés par les sens, et par l'expérience. La nature fait-

elle autre chose ? Les prétendues créations de l'homme ne consistent que dans la combinaison de ce qui lui a été donné, dans l'art de faire paroître sous des formes nouvelles toute la variété des élémens du monde sensible, et de les réunir dans une nouvelle unité. Mais, comparée aux autres facultés de l'âme, l'imagination est sûrement la plus active de toutes; sans elle, l'homme n'inventeroit, ne découvriroit, ne produiroit rien; il se borneroit à recevoir des sensations et à les juger.

L'imagination se mêle à tout; ou plutôt elle seule active et féconde, fournit les matériaux de toutes nos opérations. Comme de toutes nos facultés l'imagination est la plus indisciplinable, et que notre volonté a très-peu d'empire sur elle, il s'ensuit que tout ce que nous sommes, dépend beaucoup plus de la nature que de nous-mêmes.

L'imagination associe les idées d'après leurs ressemblances et leurs différences. Les différences des objets ou des représentations éclairent plus l'esprit que leurs ressemblances. Comme les premières sont plus difficiles à saisir que les autres, elles exercent aussi davantage l'activité de l'esprit. Mais l'homme préfère les ressemblances, parce qu'elles favorisent la paresse, et qu'elles conduisent en apparence à quelque chose d'achevé et de complet. Cependant ce besoin, et cette aptitude, ne sont pas partout les mêmes. Dans la règle, les hommes saisissent plutôt les ressemblances; les femmes, les différences. Le génie des Allemands, qui est porté à généraliser les idées, s'occupe plus des ressemblances; le génie des François, plus fait pour l'observation, incline aux différences. Il faut tâcher de combiner ces deux manières de lier les idées dans la mémoire et dans l'imagination; réunies, elles forment la perfection de l'in-

telligence. Tout est neuf pour ceux qui ne saisissent que les différences; rien n'est neuf pour ceux qui ont le malheur de ne saisir que les ressemblances. Pour ceux qui saisissent les unes et les autres, ces deux écueils n'existent pas, et la vérité y gagne.

Les rapports qui décident de la liaison des idées, sont-ils tous subjectifs? ou bien y en a-t-il qui aient une sorte d'*objectivité?* Il y en a qui ne sauroient nous être donnés, et qui évidemment ne sont autre chose que des comparaisons d'idées. D'un autre côté, si nous les créons tous, et si nous les créons librement, qu'on nous explique pourquoi nous lions malgré nous certains objets d'une manière et non pas d'une autre; pourquoi nous ne sommes pas les maîtres de les lier ou de les séparer, comme il nous plaît, et comme il nous convient!

Ce qu'il y a de certain, c'est que les

objets ne se lient pas de même dans toutes les têtes. Chaque esprit a une tendance propre et particulière à les lier d'une manière plutôt que d'une autre, et cette différence influe même plus que tout le reste sur le caractère des esprits.

Ceux qui lient les objets comme causes et comme effets, sont les esprits philosophiques. Ceux qui les lient par leurs ressemblances et leurs différences, sont les esprits judicieux faits pour les affaires. Ceux qui les lient par les contrastes, sont, selon la nature des contrastes, des poètes tragiques et comiques. Ceux qui les lient par les rapports de temps et de lieu, sont nés avec la disposition de devenir de grands géographes ou de grands chronologistes.

On peut même dire qu'il y a autant de genres différens d'imagination, qu'il y a de facultés de l'âme, à qui l'imagination fournit les élémens nécessaires à

leur travail. Il y a l'imagination de l'abstraction, qui nous présente certaines faces de l'objet sans nous présenter les autres, et en même temps le signe qui réunit les premières; l'imagination de l'esprit, qui reproduit les disparates, les antithèses, les contrastes, entre lesquels on saisit ensuite des rapports ou des ressemblances; l'imagination du jugement, qui à l'occasion d'un objet reproduit toutes les qualités de cet objet, et les lie principalement sous le rapport de substance, d'attributs, et de modes; l'imagination de la raison, qui à l'occasion d'un principe reproduit les conséquences, à l'occasion des conséquences le principe; l'imagination du sentiment, qui reproduit toutes les idées et toutes les images accessoires, qui ont de l'affinité avec un certain sentiment, et qui lui donnent par-là même plus d'étendue, de profondeur et de force; l'imagination de la volonté, qui dans un moment donné reproduit toutes les idées, qui peuvent

imprimer à la volonté une direction fixe, ou bien l'ébranler et la rendre vacillante ; l'imagination des passions, qui selon la nature et l'objet de la passion, reproduit toutes les représentations qui lui sont homogènes ou analogues ; enfin l'imagination proprement dite, l'imagination pure, si je puis m'exprimer ainsi, qui ne travaille que pour elle-même, et qui produit les images de la nature sensible, celles des sentimens, et celles des idées, uniquement pour enfanter des combinaisons nouvelles ; c'est l'imagination du poète.

En fait d'ordres différens, selon lesquels l'imagination reproduit les idées, on peut distinguer principalement l'ordre naturel, l'ordre logique et l'ordre poétique. L'ordre naturel est celui dans lequel nous recevons les impressions des objets extérieurs, ou l'ordre suivant lequel les idées se groupent d'elles-mêmes. L'ordre logique des idées consiste à pré-

senter ce qui est général et universel, avant de présenter ce qui est particulier; ou à présenter d'abord ce qui est particulier et à s'élever ainsi à ce qui est général. Le premier ordre est la synthèse, le second est l'analyse. Ces deux méthodes ont ceci de commun, qu'elles offrent les idées dans l'ordre selon lequel elles s'expliquent les unes les autres, que ce soit celui de leur composition ou de leur décomposition. L'ordre poétique consiste à saisir les traits individuels, et à les grouper de manière que l'imagination puisse les voir tels que les sens les offriroient, ou pourroient les offrir. L'ordre naturel est involontaire, il s'établit sans notre concours. L'ordre logique est un enfant de l'art, il est l'effet de notre volonté; mais il est calculé sur les lois de notre entendement, qui tend toujours à ramener le particulier au général, ou le général au particulier. L'ordre poétique est uniquement calculé sur l'effet. Pindare ne seroit plus lyrique,

si dans ses odes, les idées et les images se suivoient dans l'ordre naturel et commun, ou dans l'ordre logique. L'état de l'âme dans lequel les pensées et les sentimens revêtent des formes lyriques, est un état dans lequel les pensées et les sentimens sont liés d'une manière extraordinaire, et n'ont au fond d'autre rapport que celui qui les fait se grouper et se mouvoir autour de l'idée, ou du sentiment principal qui est le sujet de l'ode.

Des idées trop liées, qui se suivent naturellement, ou liées comme elles le sont dans la plupart des têtes, forment les conversations languissantes et les ouvrages ennuyeux, où il n'y a rien de neuf, ni de piquant. Des idées dont la liaison est singulière, bizarre, extraordinaire, déplaisent, soit qu'elles paroissent peu vraisemblables, soit que l'effort qui les a produites, suppose aussi de l'effort pour les saisir. Des idées dont

la liaison est à la fois simple et neuve, qui se présentent rarement ensemble; mais qui n'ont pas été rapprochées par un coup de force, donnent à l'esprit le plaisir de la nouveauté et celui de l'activité, et plaisent généralement.

Il y a une succession d'idées particulière, ou qui du moins se rencontre plus souvent que d'autres, dans chaque âge, chaque sexe, chaque pays, chaque religion. La connoissance des hommes consiste en grande partie dans la connoissance du genre de liaison d'idées qui domine chez eux. Il importe à l'instituteur d'étudier cette matière, pour diriger et manier à son gré le caractère et l'esprit de ses élèves; à l'homme d'État, pour agir sur les idées et les mœurs des peuples; au poète, pour mettre de la vérité dans les situations dramatiques; à l'orateur, pour convaincre et persuader les hommes; à l'homme du monde, pour rendre sa conversation intéressante.

Les écrivains développés par des réflexions de ce genre sur la liaison des idées, glissent sur un grand nombre de circonstances qui accompagnent quelquefois un fait, parce que la justesse de leur esprit leur fait rejeter tout ce qui n'est qu'accessoire à l'objet qui les occupe. Un esprit grossier et trivial n'oublie rien, et ne fait grâce de rien ; il ignore que la conversation n'est jamais qu'un choix, que tout conte ou récit est soumis aux lois de la poésie dramatique, *festinat ad eventum*, et que tout ce qui ne concourt pas à l'effet, le détruit, ou l'affoiblit. Les liaisons involontaires de leurs idées font la loi aux esprits de cette trempe, et ce n'est pas d'eux que l'imagination la reçoit.

Les esprits paresseux aiment les ouvrages qui sont tout-à-fait conformes à la marche naturelle de leurs idées; ils les lisent, les suivent sans effort, et restent chez eux sans se déplacer.

Les esprits actifs aiment qu'on leur présente des séries d'idées nouvelles, quelque chose d'inattendu et d'extraordinaire, qui les sorte de chez eux, et leur donne le sentiment de leurs forces; ils laissent à cet égard la liberté la plus entière aux auteurs ; la seule restriction qu'ils y mettent, c'est qu'il n'y ait dans ces productions rien qui soit contraire aux lois générales de l'imagination et de la sensibilité, qui, avec la plus grande variété des idées, le plus grand désordre apparent, en fait d'images, demandent toujours de la liaison et de l'unité.

L'unité est sans contredit le premier caractère que doit avoir tout ouvrage de l'art, soit l'unité de principes, soit l'unité de but, soit l'unité d'effet. Or la liaison des idées dans un ouvrage quelconque, conduit à l'unité, et l'unité est la perfection de la liaison, la condition première de l'enchaînement. Ce n'est pas seulement parce que nous saisissons avec plus

de facilité ce qui est *un* et lié, que ce qui ne l'est pas, que la liaison des idées, l'enchaînement des parties, et l'unité, nous donnent du plaisir; il faut chercher la cause et la raison de ce plaisir dans les secrets de notre nature, dans les lois premières du jugement et de la raison, qui n'opèrent qu'en produisant l'unité, mais surtout dans le sentiment du *moi*, et son incompréhensible unité.

L'imagination réveille ordinairement en nous une foule de représentations confuses, qui se lient avec les impressions sensibles, avec d'autres représentations distinctes ou claires et prêtent à celles-ci une force toute particulière. Une représentation confuse est proprement une représentation dont nous n'avons pas la conscience; mais qui se manifeste par ses effets. Ce genre de représentations dont on ne sauroit nier l'existence, contribue beaucoup à nos plaisirs et à nos peines, exerce une grande influence

sur nos résolutions et sur nos desseins, et dans la plupart des arts, par exemple dans la musique, elle joue un rôle décisif.

Les rêves, le somnambulisme, la rêverie sont autant d'effets de l'imagination, ou du moins des états de l'âme auxquels l'imagination a la plus grande part. On sait qu'une impression des sens commence le rêve, et que l'imagination le développe et l'achève. Les rêves ont quelquefois un tel degré de vivacité qu'ils le disputent à la réalité, et si les actions et les tableaux que les rêves font passer sous nos yeux, s'accordoient avec les circonstances des temps, et des lieux où nous nous trouvons, il seroit presque impossible de distinguer un rêve très-vif des impressions sensibles. C'est le défaut d'harmonie, ou même la contradiction qu'il y a entre les images du rêve, et l'état où nous sommes à notre réveil, qui seule nous permet de tracer la ligne

de démarcation entre l'apparence et la réalité. Les rêves qui se répètent souvent, et qui agissent sur nous, avec force, laissent sûrement dans notre âme des traces dont nous n'avons pas le sentiment, ni la connoissance, mais qui n'en sont pas moins actives. Tel penchant, ou telle idée, peut avoir été fortifié dans un homme uniquement par l'action des rêves. Ce phénomène de l'âme a quelque chose de si merveilleux, et au premier abord de tellement inexplicable, qu'on ne doit pas être surpris du rôle que les rêves jouent dans les siècles de la poésie et de l'ignorance. On les a pris pour des avertissemens du Ciel, on y a cherché et trouvé des prédictions ; on a pu s'imaginer que le rêve transportoit l'homme dans un autre monde, non moins réel que le monde sensible. Les rêves ne donnent pas, comme on l'a cru faussement, des indications sur le caractère des personnes. L'âme y est purement passive, et se promène sans qu'il

y ait de son choix, ou de sa volonté, devant une succession de miroirs magiques.

Le somnambulisme naturel est plus étonnant encore. Dans cet état singulier, l'homme produit une série d'actions régulières, fait même un travail auquel il n'y a rien à reprendre, sans le savoir et sans le vouloir; il réussit même à des choses qu'il n'entreprendroit pas, ou qui ne lui réussiroient pas, s'il étoit éveillé. Ses représentations ont assez de vivacité pour mettre ses muscles en mouvement, et pour le faire agir, et elles n'en ont pas assez pour lui donner le sentiment de ses actions; ses représentations sont si peu incohérentes que l'ouvrage qu'elles lui inspirent sera fini sous tous les rapports, et cependant le jugement n'y a pas de part, la raison n'y intervient pas. Peut-être faudroit-il observer davantage le somnambulisme naturel pour comprendre et expliquer parfaitement le som-

nambulisme artificiel, qu'on dit être l'effet du magnétisme.

La rêverie est le rêve d'un homme éveillé, et ne diffère souvent du rêve que par la conscience qui l'accompagne. C'est cet état de l'âme dans lequel elle s'abandonne, sans choisir son objet, sans diriger ses représentations, aux liaisons involontaires de l'imagination, et se laisse aller à ce torrent. Cet état est désagréable; l'âme y est occupée sans être promptement active, ou du moins elle y est active sans efforts. Les jeunes gens, les amans, les femmes, les vieillards, les oisifs, tombent facilement dans la rêverie. Il y a souvent de la volupté à rêver, et c'est ce qui rend cet état aussi séduisant que dangereux. L'âme s'y amollit et s'y énerve, elle y prend l'habitude d'une douce paresse, elle y perd celle de l'activité; à la fin elle en perd même la faculté, le ressort, et le désir.

Il y a encore trois autres états de l'âme qui tiennent uniquement à l'imagination, qui se ressemblent, que l'on confond, et qui cependant diffèrent beaucoup l'un de l'autre. C'est l'état du fantasque, du fanatique, et de l'enthousiaste. Le fantasque est un homme qui prend ses idées pour des choses extérieures et réelles ; le fanatique est celui qui a une idée fixe, qui pour la réaliser, juge tous les moyens indifférens, et qui croit que, dans un cas pareil, les crimes mêmes cessent d'être des crimes. L'enthousiaste est un homme qui a une idée dominante, et qui lui subordonne tout le reste, excepté les idées du juste, de l'honnête, et du bon. Le fantasque est sur la route de la folie ; le fanatique, sur celle de la scélératesse ; l'enthousiaste, sur celle des grandes actions, ou des grandes erreurs.

Le bonheur et le malheur de chaque individu de l'espèce humaine, dépendent presque uniquement du caractère parti-

culier, et de la tournure de l'imagination. C'est bien moins ce que nous sommes, que ce que nous croyons être, ce que nous possédons, que ce que nous imaginons, qui décide de notre existence et de notre sort.

L'imagination, par les tableaux gracieux ou effrayans, par les images riantes ou sombres, dont elle remplit le cadre de la vie, prête à la réalité un charme magique, ou lui enlève tout son charme. Les heureux, ou les malheureux imaginaires sont communs dans le monde, mais leur bonheur et leur malheur n'en sont pas moins réels ; tout dépend de la manière dont ils sentent et jugent leur situation. La crainte et l'espérance, le souvenir des plaisirs passés, les tourmens de l'absence et du désir, cette tendance secrète et presque irrésistible de l'âme vers certains objets, sont des effets et des fruits de l'imagination. Dans l'éloignement, les objets nous paroissent

brillans d'une beauté divine, ou véritablement hideux ; dans l'éloignement, on rêve des joies pures et indicibles, ou des peines cruelles et insupportables. Dans la réalité, ni les unes ni les autres n'existent. Quand l'événement que l'on craignoit ou que l'on désiroit arrive, quand on s'unit à l'objet qu'entouroient mille espérances, ou mille terreurs, on reconnoît qu'on s'étoit promis trop, ou trop peu de lui ; on le jugeoit infini et inépuisable en bien ou en mal, on le sent borné et fini, et l'on dit avec Rousseau : Hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas ; et l'on ajoute, qu'il n'y a point de mal pur, ou absolu, excepté l'abus de la liberté, ou le mal moral. Dans le moment où l'on jouit d'un bien, comme dans celui où l'on souffre, le bonheur n'est jamais autant le bonheur, ni le malheur autant le malheur, qu'on l'avoit follement imaginé. Dans le passé, grâces à un bienfait de la nature, nos

joies redeviennent brillantes et plus pures qu'elles ne l'avoient été ; la douleur perd non-seulement de son amertume, mais elle n'est même pas sans attrait. Dans la première jeunesse, le présent et l'avenir, le monde et les hommes, se montrent à nous dans toute leur magnificence ; car dans cette période de la vie, l'imagination est dans toute sa séve et dans toute sa fraîcheur ; on n'a encore fait aucune de ces expériences cruelles, qui désenchantent la nature et la société; tous les objets prennent la couleur éclatante du fond sur lequel ils viennent se peindre. De-là la belle fiction de l'âge d'or, que tous les peuples placent dans le passé ; c'est le rêve de la jeunesse de l'espèce humaine. Dans l'âge mûr, la vie seroit bien maigre, bien pauvre, bien décolorée, si les idées infinies et éternelles de la liberté, de la vertu, de la religion, ne donnoient à l'existence un but aussi élevé qu'invariable, et si l'idéal de la beauté intellec-

tuelle et morale, qui sort des profondeurs de la raison, et qui, une fois développé, ne nous quitte plus, et conserve un éclat immortel, ne remplaçoit les douces chimères de l'imagination, et ne nous consoloit de leur perte.

Comment distingue-t-on les représentations de l'imagination des représentations des sens ? Il est aussi naturel de faire cette question qu'il est difficile de la résoudre. Quelques philosophes ont prétendu qu'elles ne différoient que par le degré de vivacité, d'autres qu'elles étoient d'une nature tout-à-fait différente. La première de ces thèses est inadmissible. Les représentations des sens sont souvent très-foibles, et celles de l'imagination très-vives et très-fortes. Cependant nous attribuons de la réalité aux premières, et nous la refusons aux autres. Le matin lorsqu'on se réveille, et que l'on sort d'un rêve, un foible rayon de lumière suffit pour ôter aux tableaux que le rêve nous

a présentés, quelque frappans qu'ils fussent, toute espèce de réalité, et pour tracer une ligne de démarcation sensible et forte entre le monde réel et le monde imaginaire. En quoi consiste ce je ne sais quoi, ce caractère inconnu, qui distingue l'existence de l'apparence, et la réalité de l'imagination? Aucun philosophe n'a pu le dire d'une manière satisfaisante pour tous les esprits. L'existence et la réalité sont quelque chose de si simple, précisément parce qu'ils sont la première condition de toute espèce de science, et en même temps de si évident, parce que nous les portons en nous-mêmes, qu'il est peut-être aussi impossible d'énoncer en quoi consiste l'existence, que de prouver une existence quelconque. On sent la différence de l'existence d'un objet présent et réel d'avec la représentation d'un objet fictif ou absent, et l'on ne peut pas s'y méprendre. Vouloir exprimer cette différence, ce seroit vouloir la comprendre, et vouloir la comprendre

ce seroit vouloir connoître la racine et l'essence des êtres. Il ne nous est pas donné d'aller jusque-là.

Saisir cette différence et juger nos idées conformément à elle, constitue l'état de santé de l'âme. Quand cette différence disparoît et s'évanouit à ses yeux, l'âme tombe dans une maladie cruelle qu'on appelle la folie. Alors elle prend les tableaux de l'imagination pour des objets réels, et les objets réels, pour des jeux de l'imagination. Toutes les passions violentes, les idées fixes, et les sentimens exclusifs qui en sont inséparables, ont quelques-uns des traits de cette maladie. Soit qu'elles proviennent de haine ou d'amour, elles prêtent aux objets une beauté ou une laideur, qui leur sont étrangères, et qui ne se rencontrent pas dans la réalité. De-là vient que lorsque les passions se sont éteintes, soit par la jouissance, soit par les circonstances, soit par l'âge, et que les objets s'offrent

à nous de nouveau, comme ils sont en effet, on ne se comprend plus soi-même, et l'on rougit, ou l'on se moque de ses propres folies.

CHAPITRE IV.

LANGAGE. LANGUES.

L'HOMME a aussi peu inventé le langage qu'il s'est inventé lui-même ; car toute invention suppose un dessein, une volonté, un choix de moyens. Mais la pensée a aussi peu précédé le signe, que le signe a précédé la pensée. L'une ne peut pas exister sans l'autre. Les représentations individuelles et particulières peuvent avoir lieu indépendamment des termes qui les expriment ; mais les représentations d'idées générales sont impossibles à concevoir et à former sans les signes qui seuls réunissent leurs traits épars, fixent leur vague existence et leur donnent de la réalité. La faculté de former des idées générales, c'est-à-dire de penser, en inspire le besoin ; ce besoin

du signe est un instinct de l'intelligence; la présence du signe le satisfait, et cette présence est l'effet de la liaison étroite qui règne entre l'organe de l'ouïe et celui de la parole. Ces facultés, ces organes, ces besoins, ont coexisté, et coexistent encore tous les jours. Comme toute faculté tend à produire les actes qui lui sont analogues, leur concours spontané, naturel, involontaire de notre part, a produit les élémens du langage.

Qu'est-ce que parler? Ce n'est pas lier involontairement les signes que la nature nous présente, avec nos représentations, et exprimer involontairement les unes au moyen des autres. Cette langue des tons inarticulés, et des mouvemens que nous avons de commun avec les animaux, n'est pas la langue proprement dite. Parler ne signifie pas non plus produire des tons articulés sans y attacher de sens. La pie et le perroquet en offrent la preuve. Parler, c'est pro-

duire des signes auditifs arbitraires ou des sons articulés, et les lier avec nos représentations, afin de manifester ces dernières dans le monde sensible.

Attribuer la première langue à l'action immédiate de la divinité, c'est couper le nœud, et non le délier, c'est déclarer que les causes naturelles et les lois de la nature sont insuffisantes pour expliquer le phénomène, sans prouver cette insuffisance; c'est même au fond ne pas expliquer le fait, et le déclarer inexplicable. La grande difficulté, dans cette matière, est celle-ci. Il faut penser pour inventer et créer les langues, et sans les langues il n'est pas possible de penser. Car on ne pense pas sans notions, et les notions ne peuvent être fixées que par les mots. Le seul moyen de se tirer de cette difficulté est de dire, comme nous l'avons fait, que l'attraction naturelle entre la pensée et la parole, et leurs affinités secrètes sont telles, qu'elles se

sont réciproquement appelées, et qu'elles ont paru en même temps.

Trois conditions sont absolument nécessaires pour amener ce fait merveilleux. L'ouïe, l'organe de la parole, et la faculté de penser. Deux de ces conditions ne suffisent pas pour produire le miracle du langage ; bien moins encore une seule seroit-elle suffisante. Les faits suivans prouvent sans réplique cette vérité. Les sourds-muets possèdent l'organe de la parole et la faculté de penser ; cependant comme faute de l'organe de l'ouïe, ils ne peuvent pas entendre les sons, ni les tons de la nature, ils ne parlent pas et aucun d'eux n'a encore inventé de langue. Les muets qui le sont par un vice radical de l'organe de la parole, sont doués de l'ouïe, et de la faculté de penser, et cependant ils parlent tout aussi peu que les précédens. Enfin les animaux, qui ont reçu l'ouïe et un organe qui leur permet de prononcer des

sons articulés, n'ont pas de langage dans le sens propre du mot, parce qu'ils manquent de la faculté de penser.

Les langues sont les résultats de notre intelligence et des lois de notre nature ; et c'est ce qui fait qu'elles ont, dans leur marche et dans leurs développemens, des ressemblances et des caractères communs qui permettent de les comparer, de les ramener à certaines formes primitives, et de créer la grammaire générale. Mais chaque langue est en même temps l'enfant du besoin, de circonstances physiques et morales, et du hasard. Delà vient que chaque langue a des formes particulières, comme elle a des mots propres.

Les langues, et la grammaire des langues, portent l'empreinte de l'intelligence humaine, ou plutôt de l'homme ; mais c'est l'empreinte de l'intelligence humaine ébauchée, et non celle de l'homme

tout entier. Il y a donc de la raison et de la philosophie dans les langues, mais on auroit tort de croire, qu'on y trouve la raison et la philosophie tout entières. L'étude des langues peut répandre beaucoup de jour sur la nature de l'esprit humain, l'origine de nos idées, la marche du développement et le caractère national des différens peuples ; mais c'est une grande erreur de croire que l'étude des langues puisse servir à résoudre les problèmes difficiles de la philosophie, et que la métaphysique des langues soit la véritable métaphysique. La première ne nous fera jamais connoître que les signes de nos représentations, et tout au plus ces représentations elles-mêmes ; mais nous demandons bien autre chose de la seconde ; nous voulons qu'elle nous révèle le mystère des existences, et la nature intime des êtres. Or à cet égard les signes de nos représentations ne présentent ni plus ni moins de difficultés que les représentations elles-mêmes, et n'offrent

pas plus de principes de solution qu'elles. Les notes de musique indiquent, déterminent, et précisent les tons; mais elles ne nous éclaireront jamais plus que les tons eux-mêmes sur leur nature et leur origine.

Aucune langue, quelque parfaite qu'elle soit, ou qu'elle paroisse, ne rend parfaitement ce que les idées et les sentimens d'un peuple et de chaque individu de ce peuple, ont de caractéristique et d'original. Aucune langue n'est une empreinte complète et achevée de l'esprit humain, ne fût-ce que parce que tout ce qui est intellectuel et invisible dans notre entendement et dans notre âme tout entière, n'est et ne peut être exprimé que par des métaphores empruntées du monde sensible. Aucune langue n'est *égale* à la nature humaine, pour nous servir d'un terme mathématique, bien moins encore deux langues sont-elles égales entr'elles, et peuvent-elles rendre également bien

la même idée, ou le même sentiment ; les termes qui paroissent équivalens ne sont jamais que des termes approximatifs.

L'expression du langage n'est satisfaisante pour nous, qu'autant que nous trouvons que les termes que nous employons, épuisent notre sentiment ou notre idée, et autant que ces termes vont réveiller, dans l'âme des autres, des idées ou des sentimens tout-à-fait semblables aux nôtres. Mais pour peu qu'un homme sente et pense avec une certaine force, il ne peut pas être content de ses expressions ; elles disent toujours ou trop, ou trop peu. Un homme peut-il jamais être sûr que les termes qu'il emploie vont produire des sentimens, ou des idées pareilles dans une autre âme humaine ! Il peut être sûr d'une certaine ressemblance, et jamais de la parité.

On doit pouvoir comprendre toutes les

expressions d'un livre; mais on ne peut pas, et l'on ne doit pas même vouloir les expliquer toutes. Les expressions attachées à ce qu'il y a de plus simple dans la nature humaine, les sensations et les sentimens ne sont pas susceptibles d'explication.

Ainsi on exprime parfaitement les notions ou les idées de rapports, on explique même facilement ces termes en les ramenant à d'autres; mais on peut dire que ces idées sont à la surface de la vérité. On ne fait jamais au contraire que rappeler les sentimens et les sensations qui servent de base à toutes nos idées de rapport; car si quelqu'un n'a pas eu une certaine sensation, ou un certain sentiment, ou un sentiment et une sensation analogues, aucun terme du monde ne pourra les lui donner.

On parle beaucoup de disputes de mots; il y en a moins que d'accords ap-

parens en fait de mots. Quelquefois on s'entend, et l'on est au fond du même avis, et l'on ne croit pas s'entendre. Mais plus souvent on croit s'entendre, et l'on ne s'entend pas; on s'imagine avoir la même opinion, et l'on est d'opinion différente. On se sert des mêmes expressions, auxquelles on associe des représentations différentes. Ne pouvant pas décomposer les représentations, quand elles sont simples comme les intuitions des sens, nous ne pouvons pas non plus les ramener à d'autres intuitions, et nous ne pouvons pas les communiquer à d'autres, précisément de la manière dont nous les avons reçues. Ainsi il est impossible de faire cesser cet accord apparent. Le même objet donne à deux hommes deux sensations différentes, qu'ils expriment par le même mot. L'erreur doit durer toute la vie.

Plus il y a de précision dans une langue, et plus elle est celle de l'esprit;

plus il y a de vague dans une langue, plus elle est celle du sentiment. Une langue est musicale, non pas simplement quand elle est harmonieuse; mais lorsqu'elle a beaucoup de ces expressions vagues, où l'âme peut, comme dans la musique, mettre tout ce qu'elle veut.

CHAPITRE V.

ATTENTION. RÉFLEXION. ABSTRACTION. NOTIONS. IDÉES GÉNÉRALES.

La réaction est égale à l'action, dans le monde intellectuel, comme dans le monde physique. Plus l'impression d'un objet ou d'une représentation sur l'âme est forte et durable, et plus la réaction de l'âme sur cet objet, ou sur cette représentation, l'est également. Cette réaction de l'âme concentre toute sa force sur un point. Par-là ce point devient clair, distinct, et l'âme peut y apercevoir différentes choses. Ce pouvoir de l'âme de réagir sur les objets, se nomme *attention*.

Il y a deux sortes d'attention. L'attention involontaire, et l'attention volontaire. L'âme exerce la première sans une

volonté déterminée, ou du moins sans la conscience de cette volonté, quand tout-à-coup se présente un objet qui a du charme pour elle. La seconde est l'effet d'une direction volontaire de la force que lui inspire et lui donne l'agréable ou l'utile, le beau ou le bon. Si la fécondité de l'imagination est le principe du génie, et la mère du talent, dans les lettres et dans les arts, l'attention a la même importance dans les sciences, où il ne s'agit pas de produire de nouveaux objets, mais de connoître ceux qui existent. Ce que sont, à l'œil du corps, les instrumens dont il s'arme pour étendre son horizon, et multiplier ses sensations, l'attention l'est à l'œil de l'âme. Tous les jours un monde nouveau se manifeste, et se révèle à elle; la nature semble s'étendre, s'agrandir, se peupler d'êtres nouveaux à mesure que l'attention elle-même déploie une activité plus grande et plus soutenue. Cette faculté admirable de l'attention, qui double toutes les autres

facultés, et leur prête une énergie qu'elles ne connoissoient pas, dépend, dans ses efforts et dans ses effets, de la force du caractère. Quiconque le veut sérieusement, avec constance et avec vigueur, peut développer, accroître, fortifier, son attention à l'indéfini.

Lorsque nous dirigeons notre attention sur un objet quelconque, nous découvrons dans son unité apparente, une grande variété de caractères et de qualités.

Quand nous comparons ces qualités les unes avec les autres, nous exerçons la faculté de la *réflexion;* et si nous poursuivons cette comparaison avec une sorte de ténacité, les objets que nous aurons comparés, nous offriront des ressemblances et des différences.

Par sa ressemblance avec d'autres objets, un objet quelconque montre qu'il a

des affinités avec eux, et qu'il se trouve avec eux en liaison, ou en rapport. S'il n'avoit aucune affinité avec les autres êtres, il seroit isolé dans la nature, ne pourroit pas subsister, et n'auroit aucune espèce de communauté avec l'Univers.

Si chaque objet, ou chaque être, n'avoit pas des caractères particuliers, et ne différoit pas de tous les autres, il seroit sans aucune espèce d'individualité, et iroit se perdre dans l'existence universelle.

Nous pouvons considérer les rapports et les ressemblances des objets, sans avoir égard à leurs différences. Lorsque nous fixons cette opération, une nouvelle faculté se manifeste en nous; la puissance de l'*abstraction*.

Il y a deux genres principaux d'abstraction. Nous pouvons considérer une

qualité inhérente à un objet, indépendamment de cet objet, l'examiner et l'analyser séparément. C'est ainsi que nous formons les notions de couleur et de figure.

Nous pouvons aussi, par la faculté de l'abstraction, former des notions générales. Alors nous saisissons les ressemblances d'un grand nombre d'objets, nous laissons de côté leurs différences, nous réunissons les premières dans une seule et même conception, à laquelle nous attachons un terme ou un mot particulier.

Afin d'aller plus loin, et de monter toujours davantage sur l'échelle des notions, nous laissons un plus grand nombre de différences de côté, nous saisissons moins de resssemblances, et nous en réunissons moins sous une même dénomination; c'est ainsi que nous nous élevons toujours plus haut, et que nous

arrivons à la notion de l'*être*. Placés sur le dernier échelon de l'échelle des classifications, nous en descendons par le procédé contraire à celui que nous avions suivi ; nous faisons entrer dans la notion toujours plus de caractères, nous laissons toujours moins de différences de côté, les notions deviennent de plus en plus composées, jusqu'à ce que nous parvenions finalement à l'individu.

Il faut distinguer soigneusement entre les notions qui sont des faits primitifs, et les notions qui ne sont que des faits généralisés, auxquelles nous arrivons par la marche que nous venons d'indiquer. Les premières nous sont données ; ce sont des faits de l'âme, ensevelis dans ses profondeurs, jusqu'à ce qu'ils soient tirés de leur obscurité, et de leur inaction, par les progrès mêmes de l'activité de l'âme, ou, jusqu'à ce que dirigeant sur eux notre attention, nous les saisissions par une espèce d'*intuition intérieure* ou de vue

immédiate de l'âme. Les secondes sont notre ouvrage ; nous les formons d'après certaines règles ; elles sont le résultat du travail commun de l'attention, de la réflexion et de l'abstraction ; les notions primitives paroissent sortir tout armées du sein de la raison, comme Minerve de la tête de Jupiter ; tantôt la raison les place au commencement de ses opérations, afin d'avoir un point d'appui et une base fixe, sans laquelle ces opérations ne seroient pas possibles ; tantôt elles sont en quelque sorte le couronnement de toutes les opérations de la raison. Les notions dérivées sont un artifice de l'esprit, un moyen ingénieux de mettre de l'ordre et de l'arrangement dans les objets et dans nos idées. Les notions primitives sont la racine des principes, elles sont le fondement de tout l'édifice des connoissances humaines ; les notions dérivées sont de simples moyens de distribuer et de classer nos connoissances.

On ne peut pas penser sans les notions générales ; on ne peut pas former ces notions sans signes. Les signes visibles naturels, ou le langage des gestes et des mouvemens, n'expriment que les sentimens et les passions. Les mots, ou les signes auditifs, conventionnels, expriment seuls les idées. Les signes visibles, les gestes, expriment les représentations avec plus de force et de vivacité que les mots ; mais c'est là précisément la raison pourquoi les gestes sont moins propres que les mots, à être en général les signes de la pensée. Ils distraient tellement l'attention, et occupent tellement les sens, à qui ils s'adressent, qu'ils empêchent de fixer uniquement la chose signifiée. D'ailleurs, ils se succèdent avec trop de lenteur, pour qu'ils puissent exprimer en même temps beaucoup de choses.

Comme nous ne pouvons pas penser sans signes, nous recevons les notions avec la langue ; nous ignorons en les re-

cevant, et même en nous en servant, comment elles ont été formées, ce qu'elles contiennent, et ce qu'elles valent. L'analyse les décompose, et nous fait connoître nos richesses. Nous pouvons ensuite en combinant de nouveau les notions, ou en les recomposant, augmenter nos richesses; jusque-là nous ne faisons que des opérations de calcul, nous ramenons les nombres composés à l'unité, et avec l'unité nous recomposons les nombres.

Les notions primitives et dérivées sont données aux enfans avec les mots, et dans les mots de la langue. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'ils appliquent, avec la plus grande justesse, les termes qui expriment les idées les plus abstraites, et les plus profondes. Il y en a tel, dans le nombre, qu'on n'a inventé qu'au bout d'une longue suite de siècles, et qui fait encore aujourd'hui le désespoir des philosophes, qui le creusent et l'approfondissent.

C'est l'origine des notions primitives, d'existence, de force, de substance, de cause, qui a donné naissance aux différens systèmes. Au lieu de constater leur existence dans l'âme humaine, on a voulu rendre raison de leur évidence, de leur certitude, de leur nécessité, et l'on s'est jeté dans des pétitions de principes, ou dans les hypothèses les plus singulières. C'est à ce désir d'expliquer ce qui est inexplicable, que nous devons, dans Platon, la doctrine de la réminiscence. Il essaie de prouver, dans le Phédon, que nous ne pouvons pas tirer ces notions primitives de l'expérience: L'expérience, selon lui, ne peut pas nous les donner, parce que nous rapportons toutes les représentations que nous donne l'expérience, à ces idées ou à ces principes. Il faut donc que ces idées soient antérieures à notre existence actuelle, et que l'âme ait existé avant que l'homme parût. Il faut encore admettre que la science proprement dite, n'est qu'une réminis-

cence. Mais il étoit beaucoup plus simple de supposer avec Leibnitz, que les idées éternelles, ou les principes, sont dans l'âme, et que les impressions du monde sensible ne les produisent, ni ne les enfantent; bien moins encore, qu'elles sont des impressions sensibles, élaborées ou déguisées; mais que ces impressions du monde sensible les amènent au grand jour, et provoquent leur activité. En admettant même l'hypothèse de Platon, il resteroit toujours à expliquer : comment l'âme a commencé à exister, comment ces principes, dont on veut donner la raison, ont pris naissance chez elle, avant qu'elle vînt habiter un corps humain; et pour rendre raison de ce fait, il faut bien admettre quelque chose de pareil au système de Leibnitz.

Ces notions primitives, ces idées nécessaires et universelles, qui ne nous viennent pas du dehors, et qui forment en quelque sorte le fond de notre exis-

tence intellectuelle, sont pour nous les premières conditions de toute pensée et de toute vérité; elles ne sauroient jamais dépouiller à nos yeux un caractère absolu, qui les distingue de toutes les vérités relatives; nous ne pouvons nous défendre de les attribuer à Dieu lui-même, et elles sont pour nous un reflet de l'Être infini dans l'âme humaine. Au contraire les *notions générales*, fruits de l'abstraction et de la réflexion, sont l'ouvrage de notre propre activité. Dans la réalité, rien n'y correspond parfaitement; car, dans la nature, il n'existe que des individus, et les individus seuls ont une existence réelle. Les idées générales sont les béquilles de l'esprit humain, elles ont pour lui un grand prix; car elles lui fournissent des moyens d'ordre et d'arrangement sans lesquels il ne pourroit pas agir; mais elles n'ont jamais à ses propres yeux qu'une valeur relative, et ne sont pas applicables aux

autres êtres intelligens, bien moins encore à Dieu lui-même.

Sans doute on peut élever à cet égard la question suivante. Si la nature ne connoît que des individus, et si rien ne se ressemble parfaitement, comment expliquer ce qu'il y a de vrai dans les idées générales, ou comment les justifier ? S'il n'y a point d'individus réels, et si la nature ne consiste que dans l'existence générale, comment expliquer même l'existence apparente des individus ? On ne peut répondre à la première partie de cette question qu'en disant qu'il y a dans les êtres, ou dans les objets, quelque chose dont nous dérivons nos idées générales, et qui non-seulement nous donne l'occasion de les former ; mais encore nous autorise à leur accorder de la confiance. Car il a passé, dans les notions que nous avons abstraites des objets, ou des êtres, quelque chose de la vérité des existences ; et quoique ces no-

tions n'existent pas dans la nature, il y a dans la nature quelque chose d'inassignable qui leur correspond, et qui leur donne de la réalité. Quant à la seconde partie de la question, l'existence générale est un mot vide de sens, ou du moins elle est elle-même une abstraction des existences particulières. Nous ne pouvons donc pas nier la réalité de celles-ci, pour n'accorder cette réalité qu'à l'existence générale. Le sentiment du moi, le sentiment le plus constant et le plus inexplicable, la base de tous les autres sentimens, comme il est la base de toute philosophie, prouve la réalité de l'existence individuelle, ou plutôt l'annonce, et l'énonce avec une évidence supérieure à tous les raisonnemens.

Les notions générales sont le principe des classifications dans les sciences, et on ne sauroit contester leur utilité : sans elles la science des faits, et la nature elle-même ne seroit qu'un chaos de

représentations et d'objets sans beauté, sans ordre, sans liaison. Mais tout en rendant justice à l'utilité des classifications, il ne faut pas oublier qu'elles sont toujours imparfaites, et qu'elles ne sont jamais l'expression fidèle et complète de la vérité et de la nature. Leur imperfection en général, vient de ce que rien n'est isolé dans l'Univers, et de ce que tout tient de tout. Il n'y a proprement qu'une science réelle : la science de *ce qui est.* On peut diviser la science, du moment où l'on admet qu'il existe beaucoup d'êtres différens; car il y a autant d'objets de connoissance, qu'il y a d'êtres. Mais, dans cette classification, ce qui coûte le plus de peine à placer, c'est l'homme, le principe et la mesure des connoissances. Quelque part qu'on le mette, on a toujours l'air de faire un cercle vicieux; car il faut en revenir à lui, pour expliquer et justifier tout le reste.

CHAPITRE VI.

ENTENDEMENT. JUGEMENT. RAISON.

L'*ENTENDEMENT* conçoit les objets en leur appliquant les notions ou les idées générales. Il est la faculté de les comparer entr'elles, de les comparer avec les objets et les représentations particulières, et de les rapprocher les unes des autres. En établissant ces comparaisons, nous nous apercevons de l'identité et de la conformité, ou de la différence et de la divergence des représentations, qui s'attirent, ou se repoussent les unes les autres. Dans le premier cas, nous les affirmons l'une de l'autre, et nous les lions ensemble; dans le second, nous les nions l'une de l'autre, et nous les séparons. Mais toujours nous les réunissons, soit pour exprimer leur concor-

dance, ou leur discordance. Cet acte se nomme un *jugement;* et l'entendement, quand il énonce ses conceptions, se nomme la faculté de juger.

Tout jugement, à moins qu'il ne soit l'énoncé d'une vérité primitive, qui porte son évidence avec elle, et qui n'est pour nous qu'une intuition intellectuelle, peut être révoqué en doute, et sa certitude peut être mise en question. Afin de prouver sa vérité, on compare ce jugement avec d'autres, et on le déduit de jugemens déjà reconnus et admis comme vrais. Déduire un jugement d'autres jugemens, se nomme *raisonner.* La raison est la faculté de comparer les jugemens, de les dériver les uns des autres, et de faire des raisonnemens.

Mais ce n'est pas dans les raisonnemens que consistent toute la force, toute la richesse et toute la certitude de la raison humaine. La raison est au-dessus

des raisonnemens. Tout raisonnement n'a jamais qu'une vérité conditionnelle, et il suppose toujours d'autres raisonnemens antérieurs, déjà démontrés. Cette progression iroit à l'infini, et toute la chaîne de nos raisonnemens flotteroit en l'air, et ne tiendroit à rien, s'il n'y avoit pas originairement, dans la raison humaine, quelque chose de primitif, de réel, d'inconditionnel et d'absolu, à quoi tous les raisonnemens se réfèrent, et qui leur sert à tous de base. Ces faits nécessaires et universels, qui sont la source de toute vérité, et qui servent de fondement à toutes les démonstrations, sont plus élevés que toutes les preuves, et brillent de tout l'éclat d'une évidence propre, constante, ineffaçable.

Ces principes qui donnent une base à toutes les vérités et à tous les raisonnemens, sont ensevelis dans les profondeurs de l'âme, n'agissent que d'une manière sourde et secrète, et influent sur

toutes nos opérations, sans que nous en ayons la conscience distincte, jusqu'à ce que l'âme, parvenue à une sorte de maturité, fouille dans son propre sein, aille y chercher et y découvrir les richesses qu'elle recèle, se voie penser, se considère agir, s'aperçoive, par un acte d'intuition intérieure, de l'existence et de la nature de ces idées premières, et convertisse en principes, saisis et énoncés clairement, ce qui n'avoit été pour elle, que des sentimens confus, une espèce d'instinct d'intelligence.

Ces principes s'annoncent comme les conditions premières, universelles, absolues, de toute certitude et de toute pensée; ils portent en eux la garantie des existences, et nous les révèlent. Ces caractères constatent déjà que ces principes ont leur origine dans la raison, ou plutôt qu'ils sont nés avec elle, qu'ils la constituent, et qu'ils sont émanés comme elle de la raison increée et universelle. C'est en vain

que des écrivains ingénieux ont employé toutes les ressources de leur esprit à donner à ces principes une généalogie qui les dégrade, les ébranle, et se trouve en contradiction directe avec leur nature. Car en essayant, par une filiation artificielle, de les dériver des impressions sensibles, on a oublié que ce qui est conditionnel, relatif, variable, ne sauroit amener, ni baser, ni expliquer, ce qui est absolu et immuable. Tout commence, dans le développement de l'homme, par les sens, nous l'avons dit; ce sont les impressions sensibles qui provoquent, et sollicitent l'activité de l'âme, et lui fournissent l'occasion de manifester au-dehors, ce qu'elle cache dans son intérieur. L'expérience n'est que l'observation constante des phénomènes qui coexistent, ou se succèdent dans le temps et dans l'espace; elle est le résultat de ces observations répétées, elle est l'ensemble des faits généralisés; mais, par-là même, elle ne sauroit ni produire, ni constater même des prin-

cipes nécessaires et universels, s'étendant à tous les cas possibles, aux temps et aux lieux qui n'ont jamais existé, et nous donnant, avec la conviction de leur certitude, la conviction de la réalité des existences.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que l'entendement et la raison sont deux facultés différentes, qu'elles n'ont ni la même nature, ni la même marche, ni le même objet, et que l'on ne doit pas demander de l'une, ce qui n'appartient qu'à l'autre.

L'entendement ou l'esprit, compare, juge, mesure. La raison donne la mesure primitive, universelle, immuable. Par-là même que l'esprit et l'entendement mesurent tout, ils conçoivent les objets qui sont de leur ressort. Ce sont les rapports des choses, dont ils s'occupent; et ils supposent, sans vouloir et sans pouvoir la prouver, l'existence des

êtres, qui sert de base à tous les rapports. C'est en saisissant les limites des objets et en déterminant leurs bornes, que l'entendement ou l'esprit les conçoivent.

La raison, placée en quelque sorte dans les profondeurs de l'âme, comme Dieu dans les profondeurs de l'Univers, est le principe des principes. Au moyen des idées absolues, inconditionnelles, immuables, qu'elle trouve dans son propre sein, elle s'élève à l'être inconditionnel et absolu; car il lui est donné dans ces idées, et ces idées ont sa racine en lui. La raison proclame sa nécessité, admet son existence, et s'arrête sur les bords de l'infini, pour le saluer et l'adorer, comme l'être qui porte tout, et qui lui-même n'est porté par rien. La raison peut sans doute arriver aux premiers principes par l'échelle du raisonnement; mais de raisonnemens en raisonnemens, de principes relatifs en prin-

cipes relatifs, de conditions en conditions, de causes en causes, la raison arrive à un terme qui ne repose pas sur un raisonnement, à la condition des conditions, à la cause des causes, au principe des principes. Souvent encore, en descendant dans son propre sein, et en se repliant sur elle-même, elle trouve ce terme en quelque sorte de prime-abord, et part de-là pour comprendre et expliquer les vérités relatives, et les existences dépendantes. La raison ne conçoit pas ce qu'elle admet, comme l'entendement conçoit les idées, et les objets qui sont de sa compétence; mais cette différence tient à celle de l'infini et du fini; et si l'homme n'admettoit pas l'existence de l'être infini et incompréhensible, sans essayer même de la comprendre, l'homme ne comprendroit rien.

L'entendement et la raison ne sont pas opposés l'un à l'autre, ils ne se contredisent pas; mais ils sont différens, et mal-

gré leur différence, ils se supposent, et forment un seul et même tout.

L'entendement ne doit pas croire qu'il se suffit à lui-même, ni par conséquent assimiler les procédés de la raison aux siens, ou les décrier, parce qu'ils en diffèrent. La raison ne doit pas refuser aux résultats des opérations de l'entendement toute espèce de réalité. L'entendement, s'il vouloit comprendre la raison, ou que la raison prouvât les premiers principes, et comprît l'existence première, ressembleroit à celui qui placeroit pilotis sur pilotis, sans vouloir faire reposer finalement le tout sur un fond solide et stable.

L'entendement doit regarder la raison comme le fondement de ses propres constructions, ou comme le couronnement de l'édifice des connoissances humaines. Il saisira le premier point de vue, s'il procède par synthèse; et le second s'il pro-

cède par analyse. La raison ne doit pas accuser l'entendement d'être vide de sens, et de se borner à un simple jeu de notions. L'entendement saisit des rapports, et ces rapports sont réels; ils ont la réalité que des rapports peuvent avoir. Sans doute cette réalité n'est pas la même que celle des principes; bien moins encore celle de l'être absolu et infini; et sans la réalité des vérités absolues, les rapports manqueroient de dernier terme, de dernière mesure, de dernier principe; mais la *relativité* n'en est pas moins quelque chose de réel et de précieux.

Toutes les opérations de l'entendement, quand il juge; toutes celles de la raison, quand elle fait des raisonnemens, ne sont que des opérations d'arithmétique. On compte, on soustrait, on ajoute, on multiplie, on divise. Dans l'arithmétique, il suffit que l'unité soit donnée, pour que toutes les opérations se fassent, et s'expliquent l'une l'autre.

Elles ne sont toutes ensemble que des répétitions de l'unité. Dans la philosophie, il faut que les sens et la raison nous donnent les élémens de nos calculs. Les sens nous fournissent les élémens variables et relatifs de nos opérations ; la raison, qui est au-dessus du raisonnement, lui donne les élémens permanens et absolus de toute vérité.

Si la réalité ne nous venoit pas de cette raison pure, première, indépendante, qui s'aperçoit elle-même par une vue immédiate, et si les principes de toute certitude n'étoient pas cachés dans l'intérieur même de notre âme, ce ne seroit pas l'entendement qui nous donneroit la réalité. Les notions et les idées générales qu'il forme, ne sont que des moyens dont nous nous servons pour anéantir tout ce qui est particulier et individuel. Ce sont des gouffres qui engloutissent tout, et qui n'en sont que plus vides, des représentations qui se forment aux dépens des

autres, et qui n'en sont pas moins maigres. Pour créer une *espèce*, on fait disparoître les différences individuelles; pour s'élever à un *genre*, on efface les différences spécifiques; pour monter à un genre supérieur, on met de côté les différences génériques; à la fin il ne reste que des êtres, des substances, des forces. Si les êtres n'étoient pas des êtres réels, les substances, de véritables substances; si la force infinie et absolue n'étoit pas une *personne*, il ne resteroit que des mots, qui ne signifieroient rien, ne donneroient rien, ne seroient rien; et bien loin de nous donner la réalité, ces opérations nous enlèveroient même la réalité telle quelle des impressions sensibles.

S'il est important de saisir les rapports de la raison et de l'entendement, ou de l'esprit, dans la spéculation, il ne l'est pas moins de saisir leurs différences, dans les affaires et les pratiques de la vie commune.

La raison voit et saisit ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, les principes universels et nécessaires. La raison est la puissance des principes. L'esprit est la faculté d'appliquer les principes généraux aux cas particuliers, ou de combiner et de comparer les idées particulières. Plus cette combinaison est complète, prompte, riche, plus aussi on fait preuve d'esprit, et plus les résultats de l'esprit sont satisfaisans. La raison détermine, et fixe le but des actions humaines, l'esprit découvre et saisit les moyens d'exécution; car lui seul aperçoit, dans chaque cas donné, les facilités et les obstacles.

Plus on a de raison, et plus on a de principes et de caractère; plus on a d'esprit, et plus on a de talent.

La réunion de ces deux facultés, à un haut degré, forme l'homme d'État, le grand capitaine, le législateur de génie.

Quand on a de la raison et qu'on manque d'esprit, on est capable de se proposer un grand but; mais souvent on le manque.

Quand on a de l'esprit, et qu'on manque de raison, on est ingénieux et fécond en moyens, on réussit dans les choses qu'on se propose; mais on ne se propose que des fins intéressées ou étroites, rien de grand, de noble, d'immuable, d'éternel.

Quand on a de la raison sans esprit, on est roide, immobile, invariable dans le choix des moyens, comme dans celui du but; par-là même on manque son but. Les spectateurs s'étonnent, et l'on ne conçoit pas soi-même, comment on peut avoir tant de mérite, et tant de malheur? Quand on n'a que de l'esprit, on devient versatile dans le choix du but, comme on est souple dans celui des moyens.

Ceux qui n'ont que de la raison, sans esprit, traitent souvnet ceux qui ont ces deux facultés, comme des gens inconséquens, sans principes, et sans caractère fixe; parce qu'ils s'imaginent que dès qu'on change de chemin, on change aussi de direction. Ceux qui n'ont que de l'esprit, sans raison, traitent souvent ceux qui ne composent pas avec leur but, parce qu'ils ne composent pas avec les principes, comme des têtes exaltées ou opiniâtres, qui s'attachent à une idée fixe.

CHAPITRE VII.

SENTIMENT.

Les sens nous donnent des intuitions qui fournissent aux opérations de l'entendement des élémens de connoissance que ces opérations élaborent, et qui provoquent l'activité propre de la raison, et font sortir de leur obscurité les idées premières, et les principes.

Mais les sens nous donnent aussi des sensations agréables ou désagréables, qui excitent en nous le désir, c'est-à-dire une tendance à nous réunir avec un certain objet, ou à nous en séparer, à le chercher ou à l'éviter, à le produire afin de le posséder, ou à le détruire afin de nous mettre en sûreté contre son action malfaisante.

A la suite des sensations, ou concurremment avec elles, se développent, dans l'âme, les sentimens, qui ont, avec les sensations, quelques traits de ressemblance, qui en diffèrent sous des rapports plus nombreux et plus essentiels, qui, comme les sensations, excitent des désirs, et se convertissent en actions.

Les sentimens ont ceci de commun avec les sensations, c'est qu'ils sont inexplicables. On peut déterminer les conditions sous lesquelles ils se montrent, les circonstances qui leur donnent un caractère particulier; mais en tant qu'ils sont des plaisirs ou des peines, on peut aussi peu les expliquer que les définir. Leur nombre est innombrable; il y en a beaucoup de simples, il y en a encore plus de mixtes; les sensations se mêlent, les sentimens se confondent, et donnent ainsi naissance à des résultats nouveaux. Il est

impossible de déterminer avec précision leur différence ; on les distingue sans pouvoir dire en quoi ils diffèrent. Le plaisir et la peine, comme tout ce qui est simple, ne se laissent pas décomposer. Souvent le degré seul les sépare. Un plaisir trop vif et trop soutenu, devient à la longue une véritable douleur, ne fût-ce que par la fatigue qui suit toujours une irritation, ou une activité trop forte. Une douleur prolongée, qui s'affoiblit, ou s'assoupit, devient un véritable plaisir.

Les sentimens et les sensations n'ont, malgré ces ressemblances, ni le même principe, ni les mêmes objets, ni la même nature. Les impressions des sens sont la cause unique des sensations agréables ou désagréables ; les sentimens, quelquefois réveillés ou occasionnés par les impressions sensibles, tiennent même alors principalement à la représentation de certaines idées, et les objets absens les excitent autant, et

même plus que la présence des objets. La sensation est toujours simple; le sentiment est plus souvent composé d'élémens divers, et suppose toujours une multitude d'idées confuses, soit qu'il les amène, soit qu'elles le produisent.

L'imagination féconde nourrit, développe le sentiment; c'est d'elle, et de toutes les représentations accessoires dont elle entoure, couvre, embellit un objet, bien plus que de l'impression de cet objet sur les sens, que le sentiment tire sa force et sa délicatesse. La sensation est toujours purement relative, et ne se rapporte qu'à la manière dont celui qui l'éprouve, est affecté, sans qu'on puisse conclure la moindre chose de ce plaisir, ou de cette peine, aux qualités de l'objet qui nous la donne. Le sentiment a bien aussi quelque chose de relatif; mais on dispute sur les sentimens, on ne dispute jamais sur les sensations; on désire, on veut, on exige même que

certains sentimens soient généraux, et que tous les hommes développés les éprouvent; on n'a jamais demandé la même chose des sensations. C'est qu'il y a dans les sentimens moraux, des caractères qui annoncent certaines qualités fixes et permanentes dans les objets qui les font naître; et de-là vient qu'ils peuvent prétendre avec raison à une sorte d'universalité.

Les sentimens les plus doux, les plus importans, les plus précieux, ne sont pas ceux qui viennent du dehors au-dedans, et qui supposent toujours des objets extérieurs; mais ceux qui viennent de l'intérieur de l'âme, qu'elle porte dans son sein, et qu'elle produit sans secours étranger. Les premiers sont des effets, les autres des causes; les uns sont de simples reflets, les autres des lumières propres et particulières; ceux-ci nous révèlent l'existence elle-même; ceux-là les apparences.

Il y a des vérités qu'on saisit par une espèce de tact et d'instinct, par un aperçu de l'âme aussi confus que rapide ; mais en même temps aussi sûr que confus. Ce sont des vérités que l'on appelle de sentiment, et qui sont d'autant plus inébranlables, qu'elles sont plus simples, et se dérobent à l'analyse. Il y a d'autres vérités qui commencent par être des aperçus du sentiment, et qui deviennent ensuite des vues de la raison. On pourroit dire que le sentiment est la raison dans un état d'enveloppement, et que la raison est le sentiment développé.

C'est avec l'esprit que l'on comprend, c'est avec l'esprit que l'on calcule ; de-là vient que tous les résultats de l'esprit, comme toutes ses opérations, ont un caractère borné, et sont renfermés dans d'étroites limites. Quand on a de l'âme, on saisit, on admet, ou du moins on pressent des vérités plus hautes et plus pures que celles qui sont du ressort de

l'intelligence. Il y a quelque chose d'infini, dans les aperçus du sentiment, comme dans les affections, qui fait qu'il ne peut pas être compris, et qu'il ne prétend pas comprendre ce qu'il adore. En prenant l'esprit pour seul guide, on est toujours tenté de rapporter tout à soi, de se faire le centre de tout, et de tomber dans l'égoïsme. Avec du sentiment et de l'âme, on s'abandonne, sans retour sur soi-même, sans bornes et sans mesure, à un objet qui ne peut intéresser que par rapport à lui, à cause de sa beauté, et de son mérite intrinsèque.

Tout sentiment suppose une idée; mais toute idée n'est pas un sentiment. Quand on les confond, on ne gagne rien pour les idées, et l'on dénature le sentiment; autant vaudroit-il confondre la lumière et la chaleur, parce qu'elles ont des points de contact et des affinités, et qu'elles se trouvent

souvent réunies dans le même corps. On peut résoudre le sentiment en idées, ou plutôt ramener les représentations confuses, dont le sentiment se compose, à des représentations distinctes; mais alors le sentiment disparoît. Voyez une plante vivante et fraîche ; voyez, dans le creuset, cette plante décomposée ; vous n'apercevrez que des sels, des terres, etc.; les formes et les couleurs se sont évanouies, la vie à laquelle tenoient les unes et les autres, s'est évaporée. Voyez le sang dans les veines ; c'est un ruisseau de pourpre, qui coule avec rapidité, et qui est imprégné d'un feu vivifiant; voyez le sang rendu à ses affinités naturelles dans le vase où il a été recueilli en s'échappant des veines, et vous ne verrez plus que des parties hétérogènes, séparées les unes des autres, privées du lien commun qui les unissoit, et du principe vital qui présidoit à leur admirable fusion: vive et frappante image de la métamorphose que l'analyse opère dans le sen-

timent, quand elle le détruit pour le connoître, et que croyant le convertir en idée, elle ne fait autre chose que lui substituer des élémens tout-à-fait différens, et qui ont changé de nature par la décomposition même.

On peut aussi peu reproduire un sentiment que le définir, l'analyser, l'expliquer. Ou un sentiment n'existe plus dans l'âme, ou il y existe la seconde fois qu'il l'affecte, de la même manière que la première. Le sentiment est toujours la conscience d'une affection; dès que l'âme a cette conscience, le sentiment existe, soit qu'elle l'ait pour la première fois, soit qu'elle ait déjà eu souvent le même. Mais on peut avoir le souvenir d'un sentiment, sans avoir ce sentiment même; alors ce sentiment n'agit plus comme sentiment, mais comme une simple représentation.

Le sentiment et l'imagination sont dans l'homme des facultés créatrices. Le juge-

ment et la raison ne sont que les ordonnateurs de nos richesses. Ce sont tantôt des metteurs en œuvre, tantôt des priseurs jurés.

Le sentiment, par des aperçus rapides, et des inspirations soudaines, qui sont autant de révélations intérieures; l'imagination, par des combinaisons neuves, hardies, et souvent involontaires, amènent, et expliquent nos progrès et nos succès dans les arts, comme dans les sciences. Le sentiment intime est la base de toutes les sciences; l'action combinée du sentiment et de l'imagination, est le principe de tous les arts. Dans les premières, le sentiment est la matière première que l'entendement élabore; et le plus souvent il ne fait que développer ce que le sentiment recèle ou énonce. Dans les seconds, l'imagination, par ses combinaisons ingénieuses, féconde le sentiment que ses tableaux et ses images vivifient.

CHAPITRE VIII.

LA LIBERTÉ.

L'ENTENDEMENT conçoit, et la raison connoît; la sensibilité aime, ou hait; la volonté se décide pour une action, la *liberté* la produit.

La *liberté* est la puissance de commencer une action, ou une série d'actions, uniquement parce qu'on veut la commencer.

Souvent l'entendement, ou la raison, présente un objet à l'homme, et les rapports de cet objet avec les sensations, ou avec la sensibilité, inclinent et déterminent la volonté; souvent aussi, malgré tous les argumens que l'esprit et la raison allèguent en faveur d'une action,

malgré tous les motifs séduisans que les sens et le cœur nous offrent pour la faire, la liberté produit l'action opposée, ne fût-ce que pour prouver qu'elle est une force indépendante des autres facultés, et que, pour agir, elle n'a besoin que d'elle-même.

L'intelligence n'emporte pas avec elle la liberté; mais la liberté emporte et suppose l'intelligence. Un être pourroit avoir des idées, sans avoir ni la volonté, ni le pouvoir de produire des actions.

Mais du moment où un être veut produire une action, il faut nécessairement qu'il ait l'idée de cette action, et par conséquent, de l'intelligence. La liberté suppose donc l'intelligence, non pas en tant que l'intelligence dirige nécessairement la liberté; car par-là même elle cesseroit d'être la liberté, mais en tant que la liberté est une pensée indépendante, une action libre, représentée avant d'être faite.

La liberté est une force ; mais une force qui a en elle-même son principe d'impulsion. Toute force est soumise à des lois, qui ne sont autre chose que l'énoncé des actions auxquelles la nature la détermine impérieusement. Toutes les forces qui ne sont ni libres, ni intelligentes, obéissent à ces lois, sans le savoir et sans le vouloir ; elles sont sous l'empire d'une nécessité involontaire. Il y a dans les profondeurs de l'âme humaine une règle qui ne force pas la liberté à la suivre ; mais qui demande que la liberté la suive volontairement, malgré tout ce qui pourroit solliciter son action dans un sens contraire. Cette règle est une *nécessité volontaire.* Ces deux mots, étonnés d'être ensemble, paroissent au premier coup-d'œil se contredire ; mais cette contradiction, qui n'est qu'apparente, se trouve dans la nature humaine ; et ces deux termes, quelque bizarres qu'ils paroissent dans leur union, sont pourtant les seuls qui expriment ce fait mystérieux et incontestable.

On ne peut pas prouver l'existence de la loi morale par celle de la liberté ; car c'est proprement l'existence de la loi morale qui nous donne la conscience de notre liberté, en nous faisant sentir que nous avons le pouvoir d'obéir à la loi, malgré tout ce qui nous pousse à lui désobéir, ou de la violer, malgré tout ce qui nous porte à l'observer. D'ailleurs, quand la loi morale n'existeroit pas, on pourroit encore concevoir la liberté. Elle consisteroit dans la puissance de choisir, non-seulement sans contrainte, mais encore sans motifs, entre deux partis opposés, ou dans la puissance de commencer une série d'actions, sans que quelque chose les précède, et détermine l'agent. Mais on peut prouver l'existence de la liberté par celle de la loi morale ; car s'il y a une loi qui ordonne impérieusement certaines actions, il faut bien que l'homme ait la puissance de les faire, malgré tout ce qui l'incline du côté opposé.

Sans la liberté, il n'y a pas plus de contingence dans les actions humaines que dans les faits, ou les actions de la nature. Le contraire d'un fait est toujours possible, que ce soit un fait de la nature, ou un fait de l'homme. Mais, sans la liberté morale, dans chaque cas donné les faits et les actions de l'homme sont aussi nécessaires que ceux de la nature. Ces deux nécessités sont d'un genre opposé, leurs causes et leurs principes diffèrent; mais leurs résultats sont les mêmes. Au milieu des causes qui agissent sur l'âme, comme sur le corps, on sait aussi peu, dans ce système, si quelqu'un cessera d'être vicieux ou vertueux, qu'on sait, si le sang va cesser de couler dans les veines, ou si la vie sera encore de longue durée.

Sans la liberté, il n'y a plus de mérite, ni de démérite dans l'homme; il n'y a que plus ou moins de perfection ou d'imperfection. Il y a encore des lois de la

nature humaine, mais il n'y a plus de règle obligatoire. Comme il y a une règle de beauté pour chaque espèce d'êtres, pour chaque espèce de plantes ou d'animaux, il y en a aussi une pour les hommes, qui fait qu'on place l'un au-dessus de l'autre, qu'on estime l'un et qu'on dédaigne l'autre; mais elle n'est pas obligatoire. La seule différence qu'il y ait entre la règle ou l'idéal de la beauté pour l'homme, et celle qui existe pour les autres êtres de la nature, c'est que l'homme, ayant de l'intelligence, des sentimens, et une activité spontanée, se représente l'action avant de la faire, s'en approche avec un sentiment de plaisir, si elle lui convient, l'atteint et la réalise par une impulsion intérieure; tandis que les autres êtres de la nature, reproduisent cet idéal de beauté de leur espèce, ou ne le reproduisent pas, sans le savoir, et sans le vouloir.

Dans tous les systèmes il faut tâcher

de comprendre les actions humaines et de les expliquer ; mais il faut aussi les expliquer de manière qu'on soit en état de les juger, de les approuver, ou de les blâmer. Or on ne peut juger les actions humaines que dans le système qui a pour base la liberté morale. Dans celui du fatalisme on ne fait que les *expliquer*. Expliquer une action, c'est la ramener aux principes extérieurs, ou intérieurs, qui l'ont produite; c'est la voir dans ses causes, comme tous les effets de la nature. Dans le système du fatalisme, tout est dit quand on a compris les actions; ou si on les juge, on le fait comme on juge une fleur, un arbre, en les comparant à l'idéal de leur espèce, sans imputer ces actions à celui qui en est l'auteur, pour l'estimer, ou le mépriser. Dans le système de la liberté, on explique les actions, c'est-à-dire on les résout dans leurs motifs, on les voit dans leurs conséquences, afin de mieux juger le mérite de la personne; car l'action

est jugée dans ses rapports avec la règle. On explique les actions ; mais on reconnoît, ou plutôt on sent, que la liberté avoit le pouvoir d'agir contre tous les motifs qui l'inclinoient à une certaine action. . . . .

La liberté par-là même, qu'elle commence une série d'actions, et qu'elle sert à les comprendre, ne pouvant être comprise, il reste toujours dans les actions humaines quelque chose d'inexplicable.

CHAPITRE IX.

GÉNIE. CARACTÈRE.

L'ESPRIT conçoit, comprend, saisit, discute; le talent met en œuvre, ou perfectionne; le *génie* crée.

Le *génie* est la perfection de l'intelligence; car la perfection de l'intelligence consiste dans le plus haut degré d'activité de cette force, et de toutes les facultés qui se réunissent en elle, ou dans lesquelles elle se ramifie. Le caractère est la perfection de la volonté et de la liberté; car la perfection de l'une et de l'autre consiste dans l'énergie, la persévérance, et l'indépendance de l'action.

On peut avoir un esprit juste, lumineux, étendu, bien ordonné, sans une

étincelle de génie ; on peut avoir une volonté sage, une liberté bien réglée, et même, grâces aux circonstances, une vie régulière et pleine de bonnes actions, sans puissance dans le caractère, sans nerf, et sans vigueur dans la volonté.

La puissance du caractère peut suppléer en quelque sorte à la puissance du génie, en doublant les forces de l'intelligence par une attention forte, soutenue, exclusive; et en concentrant toutes les facultés de l'âme sur un seul point. La puissance du génie supplée plus rarement à celle du caractère ; il peut cependant lui donner de l'élévation, et tout l'élan de l'enthousiasme.

Dans la vie active, la puissance du génie est insuffisante, et même stérile, sans la force de la volonté, et la puissance du caractère ; les prodiges de l'héroïsme, les succès de l'homme d'État, les conceptions du grand capitaine, dépen-

dent beaucoup plus de la seconde que de la première. Dans les sciences et dans les arts, on observe souvent le phénomène opposé ; et un caractère foible, associé dans la même personne à un génie vigoureux, y forme le contraste le plus affligeant, et donne à tous les amis du bon et du beau un véritable scandale.

Des circonstances favorables développent le génie ; des circonstances contraires développent, et forment le caractère. Comme il y a des genres où le génie emprunte une grande partie de la force du caractère, des circonstances contraires paroissent quelquefois développer le génie.

L'originalité me paroît tenir beaucoup plus au caractère qu'au génie. Celle du génie n'est dans le fond qu'une certaine empreinte, ou un certain mouvement que le caractère lui donne. C'est ou une certaine hardiesse qui dégénère quelque-

fois en licence, ou de la simplicité et de la bonhomie, ou une teinte lugubre et sombre, ou une gaieté brusque, ou une sensibilité forte et passionnée, ou une certaine indignation vertueuse.

Ceux qui ont de la force de génie et de caractère, manquent souvent de mesure ; et ceux qui ont de la mesure, manquent souvent de force. Ces deux genres d'imperfection se partagent le monde. On pourroit appeler l'un le *dynamisme*, et l'autre le *modérantisme*. Le *dynamisme* en fait d'intelligence et d'action, veut se soustraire aux réactions, et agir comme s'il agissoit seul, et que rien ne pût agir sur lui. Il manque la vérité, parce qu'il n'admet que des jugemens exclusifs ; il menace l'ordre, parce que sous prétexte de déployer une grande énergie, il méconnoît et méprise la règle. Le *modérantisme* est si frappé de la nécessité des réactions, que très-souvent il empêche l'action ; il craint tellement l'excès, que

pour ne pas y tomber, il se permet à peine le mouvement; et il redoute tellement tout ce qui pourroit troubler l'ordre, qu'il ne fait rien de vigoureux pour le soutenir. La force, sans mesure, agit comme une force isolée, comme si l'action d'une idée ne supposoit pas, et ne devoit pas amener la réaction des autres idées, et comme si l'on ne devoit pas, par conséquent, en tenir compte. La force, sans mesure, c'est la volonté sans intelligence; c'est une force qui rentre dans la classe des forces physiques, et qui cesse d'être une force morale. La mesure, sans force, seroit une direction sans mouvement, une pensée sans volonté, un calcul de réactions qui empêche l'action. La mesure saus force, la force sans mesure, sont également des signes de foiblesse; l'une de la foiblesse de la volonté, l'autre de la foiblesse de l'intelligence. La force avec de la mesure, la mesure avec de la force, c'est en cela que consiste la perfection de l'homme

tout entier, là perfection du génie et celle du caractère.

Tout homme qui a faussé son esprit, ou son caractère, est sa propre caricature. On découvre en lui ses traits primitifs, mais hors de toute proportion les uns avec les autres. Ainsi la mesure sans force, poussée à l'excès, produit la pusillanimité de l'esprit, et celle de la volonté. La force sans mesure, produit l'exagération des idées, le fanatisme des sentimens, l'emphase et la boursoufflure des expressions, l'excentricité des actions. Or l'une est la caricature de la prudence et de la justesse d'esprit dégénérées, l'autre celle de l'enthousiasme, de l'ardeur et de l'énergie.

Il n'y a point de grand génie, ni de grand caractère, sans un certain degré d'enthousiasme. Dans ce singulier état, qui est à la fois le signe précurseur et l'effet naturel de toute grandeur réelle,

il y a pour l'âme un point lumineux, et tous les autres sentimens, toutes les autres idées, sont dans une espèce de demi-jour ou de clair-obscur. L'idée claire, qui est le point central des affections de l'âme dans l'enthousiasme, est aussi celui autour duquel se groupent tous les autres sentimens et d'où elle jette un regard sur l'océan immense des idées confuses. S'il n'y avoit point d'idée claire, et qu'il n'y eût que des idées confuses, l'âme ne sauroit ni ce qu'elle veut, ni ce qu'elle aime, et cet état seroit incompatible avec la raison. S'il n'y avoit qu'une idée claire, et qu'il n'y eût point d'idées confuses, il n'y auroit pas d'enthousiasme, parce que tout seroit déterminé, fixé, et par conséquent limité.

Il faut donc dans l'imagination, qui fait la puissance du génie, un certain degré de raison, pour que le génie ne devienne pas bizarre ou extravagant; et il faut dans la force mâle et réfléchie qui

fait la force du caractère, un certain degré d'imagination, pour que le caractère ne dégénère pas en opiniâtreté, et afin que, sans plier ses principes, il se plie aux circonstances qui doivent décider de ses démarches et de ses succès.

Il y a des génies où la raison, et d'autres où l'imagination domine; mais toujours ces deux facultés sont les seules qui, poussées au plus haut degré, peuvent créer et produire. L'une découvre l'infini sous les formes finies qui le cachent, et trouve le vrai; l'autre réalise l'infini sous des formes finies, et trouve le beau. Toutes les autres facultés de l'âme, quelque mérite qu'elles aient, ne donnent et n'expliquent que le talent. Il n'y en a aucune qui soit plus opposée au génie, que l'esprit proprement dit.

Pour l'homme de génie, qui a saisi une idée haute, pure et vivante, ce qui n'existe encore que dans sa tête ou dans

son cœur, existe seul véritablement, et ce qui existe véritablement pour les autres, dans le monde réel et la vie commune, n'existe pour lui que comme facilité, ou comme obstacle à l'objet exclusif de ses affections et de ses pensées.

La composition d'un ouvrage de génie, fruit du travail de l'imagination et de la pensée, est l'état le plus heureux de l'homme. On doit y avoir le sentiment de ses forces, et en même temps celui de l'abandon de l'être tout entier à quelque chose qui est lui, et qui pourtant n'est pas lui. On perd son *moi*, et l'on n'a jamais senti son *moi* plus vivement que dans des momens pareils : l'impression que fait sur l'âme l'idée première de la conception d'un ouvrage de l'art, doit ressembler à la première entrevue de l'amour.

Mais plus on a été heureux dans la composition d'un ouvrage, plus on est

triste après qu'il est achevé. On avoit un infini devant soi ; on n'aperçoit plus que les bornes du fini.

L'étude nourrit le génie, prévient ses écarts, et assure sa marche; mais elle lui fait perdre quelque chose de sa lumière propre et de sa couleur originaire. Nous ne sommes plus nous-mêmes tout entiers, et à plus forte raison les vérités et les beautés de nos livres sont des reflets de reflets. Le génie antique et le génie moderne ne marchent pas à côté l'un de l'autre, comme Alphée et Aréthuse, sans mêler leurs eaux; mais le génie antique donne sa teinte au génie moderne. Nous ne savons presque plus ce que seroit le génie seul, sans maître, sans guide, en présence de la nature.

Cependant il est des écrivains et des artistes favorisés, qui venant après trois mille ans de culture, ont encore trouvé le moyen d'être originaux ; et il y a des

esprits qui n'auroient pas été originaux, quand ils auroient dévancé tous les autres dans l'ordre des temps, et qui, même alors, n'auroient pas dépassé la nature la plus triviale. La véritable originalité suppose nécessairement l'ignorance de cette originalité. Telle étoit celle de La Fontaine. On est perdu sous ce rapport, dès qu'on sait qu'on est original, et plus encore, quand on veut l'être.

Le véritable génie s'annonce quelquefois par un simple mot, et alors un tel mot a quelque chose de profond, j'ai presque dit, de sublime. C'est un éclair qui ouvre aux yeux un abîme, ou découvre un vaste horizon, et des hauteurs inaperçues.

Les pensées les plus éblouissantes du génie paroissent être les résultats d'affinités électives, aussi secrètes que puissantes. Ce sont deux idées qui n'avoient jamais été rapprochées, et qui sont ce-

pendant tellement faites pour l'être, qu'elles étonnent également par leur longue séparation, et par leur union subite, comme deux personnes faites l'une pour l'autre, qui ne s'étoient jamais vues, et qui, dès le premier moment où elles se voient, s'attirent pour ne plus se quitter.

Les auteurs qui sont au-dessous de leur siècle, meurent en naissant. Les auteurs qui sont au niveau de leur siècle sont exaltés, dévorés, et bientôt oubliés. Les auteurs de génie sont seuls au-dessus de leur siècle ; seuls ils obtiennent de la gloire, tandis que les autres n'obtiennent que de la réputation. Ils passeront encore pour des hommes de génie, lors même que les siècles suivans, voyant mieux et plus loin qu'eux, les auront dévancés.

Il y a une sorte de tristesse dans les hommes de génie, qui harmonise avec

une teinte de tristesse, répandue dans la nature. L'une et l'autre tiennent aux rapports secrets du génie et de la nature, et ces rapports eux-mêmes tiennent de l'infini. Ce ne sont pas seulement les montagnes éternelles, la mer dans son immensité, les fleuves dans leur course rapide et infatigable, les arbres antiques, les vastes et impénétrables forêts, qui réveillent dans l'âme une sorte de tristesse. Tous les sites, tous les momens de la nature, même les plus frais et les plus brillans, ont la même teinte, et la donnent à l'âme; parce qu'ils ont tous quelque chose de calme, de majestueux, d'infini, et que sous les formes variées, et sous le jeu actif, qui frappent les sens, se trouvent des forces que l'on ne voit pas, et dont l'existence est un mystère saisissant et impénétrable.

CHAPITRE X.

TENDANCES DE L'AME HUMAINE.

Il y a dans la nature humaine des besoins d'un ordre supérieur, qui s'annoncent d'une manière confuse, même chez les hommes grossiers, mais dont les hommes développés ont seuls la conscience, et qui se prononcent chez eux d'une manière distincte. Ces besoins naissent de nos facultés intellectuelles et morales, et c'est dans la liberté, la sociabilité, la raison, l'imagination, le sentiment, qu'ils ont leur racine. A ces cinq facultés tiennent autant d'objets, d'idées immuables, universelles, éternelles, qui seules peuvent satisfaire ces besoins impérieux de la partie céleste de notre être.

A la liberté, tient la règle, ou l'idée du bon; à la sociabilité, l'état ou l'idée de l'ordre social; à la raison, la science ou l'idée du vrai; à l'imagination, l'art

ou l'idée du beau et du sublime; au sentiment, qui de sa nature est infini, la religion ou l'idée de Dieu. L'âme humaine tend continuellement vers la possession de ces objets; les individus de l'espèce humaine et les nations, ont d'autant plus de mérite que leur tendance vers ce but suprême de l'existence, vers ces biens éternels, est plus marquée, plus soutenue, plus constante dans ses efforts, plus heureuse dans ses succès. Ce sont là les cinq faces principales que présentent les peuples dans leur développement, et sous lesquelles l'histoire les considère. Leurs travaux, dans les arts productifs, ne sont jamais que des conditions de leur existence physique. Ainsi que les événemens heureux, ou malheureux, qui remplissent la vie des peuples, ces conditions n'ont qu'une valeur subordonnée; elles ne sont aux yeux du philosophe que des obstacles, ou des facilités, pour atteindre ce qui seul a un prix absolu; et c'est uniquement sous ce point de vue qu'elles l'intéressent.

CHAPITRE XI.

MORALE. DROIT.

CHAQUE être est ce qu'il est; sa nature détermine ses forces et ses facultés; ses forces et ses facultés déterminent ses rapports; ses rapports amenant des actions, ou lui imposant la nécessité de certaines actions, nous donnent les lois de la nature humaine, qui ne sont que les formules ou l'énoncé des actions que l'homme fait, et de celles qu'il doit faire.

Chaque être doit devenir tout ce qu'il peut être. La nature et la mesure de ses forces, susceptibles de développement, lui indiquent la nature et la mesure de sa destination. Si les forces d'un être sont capables d'un développement indéfini, parce qu'on ne sauroit en assigner ni la

mesure, ni le terme, la nature de cet être consiste dans la perfectibilité. Un perfectionnement progressif et continuel est sa destination, sa première loi, et son premier devoir.

De-là vient que les Stoïciens, et dans le dix-huitième siècle, l'école de Wolf, avoient fait du perfectionnement le premier principe de la morale. Mais il y a dans la morale quelque chose de simple, d'impérieux, d'absolu, d'universel; et d'un autre côté, l'idée de la perfection est une idée tellement complexe et vague, qu'on ne sauroit, ni confondre la perfection et le devoir, ni subordonner le devoir à la perfection. C'est un devoir pour l'homme de se perfectionner; mais le perfectionnement n'est ni l'unique devoir, ni la source de tous les devoirs. Cependant on auroit tort de conclure de cette vérité, que l'homme a rempli sa destination, et qu'il est tout ce qu'il doit être, du moment où il a satisfait aux obli-

gations strictes et précises que le devoir lui impose. Ce point de vue exclusif et rétréci n'est pas au niveau de la richesse de la nature humaine, ne saisit et n'exprime qu'une de ses faces, et par-là même ne lui suffit pas. Obéir au devoir dès qu'il est clair et certain, lui obéir sans réserve et sans exception, est la première condition de la perfection humaine; mais cette obéissance, fût-elle entière, n'épuiseroit pas l'idée de la perfection, et ne seroit pas à sa hauteur. Un homme pourroit avoir une moralité à toute épreuve, et avoir négligé, ou manqué son développement sous tous les rapports; un autre homme pourroit avoir porté toutes ses facultés au plus haut degré, et les avoir cultivées de front, et il pourroit avoir violé ses devoirs les plus sacrés, et s'être joué de la vertu. Encore bien moins l'obéissance au devoir sera-t-elle le comble de la perfection ou la perfection tout entière, si, comme l'ont prétendu certains philosophes allemands,

elle doit être l'effet du pur respect de la raison pour la loi, sans aucune espèce de plaisir, ni d'amour. Bannir l'amour du beau moral, le plaisir attaché au devoir, de la vie humaine et du cœur de l'homme, sous le prétexte d'une plus haute perfection, c'est enlever à la vie sa dignité et son charme, au cœur le feu sacré, qui est à la fois le principe et la récompense de nos actions; c'est mutiler l'homme pour l'ennoblir, et le pétrifier pour le sauver des erreurs, et des méprises de la sensibilité. Sans l'inspiration d'un naturel riche et heureux, qui aime tout ce qu'il doit aimer, il y auroit des artisans, et non des artistes de vertu; la règle de la force existeroit encore, mais elle seroit plutôt un obstacle à l'épanouissement des forces de l'homme que le principe de son activité.

Les deux caractères du devoir sont d'être absolu et universel; c'est ce qui le distingue de l'agréable et de l'utile,

qui sont toujours relatifs. Ce que tous les hommes veulent, pour eux-mêmes, comme pour l'universalité de leurs semblables, pour tous les temps, et pour tous les lieux ; ce qu'ils veulent, abstraction faite de leurs intérêts particuliers, de leurs affections, et de leurs penchans individuels; ce qu'ils veulent encore, lors même qu'ils ne l'ont pas fait, ou ne le font pas; ce qu'ils veulent comme hommes, comme êtres raisonnables et libres, voilà le devoir. Il est la volonté générale de l'espèce humaine, et ce qui seroit une mauvaise définition de la loi civile et politique, est une excellente définition de la loi morale.

Le désir du bonheur ne peut pas, dans sa généralité, servir de base à la morale; non qu'il soit accidentel dans la nature humaine, car il est bien décidément une des parties intégrantes et essentielles de cette nature; mais parce qu'il n'offre rien de fixe, d'absolu, de

déterminé. Cependant le bonheur et le devoir n'en ont pas moins des rapports intimes et nombreux l'un avec l'autre; le sentiment de sa vertu sera toujours pour l'homme un sentiment céleste, et le plaisir pur, attaché au dévouement, aux sacrifices que l'ordre moral impose, sera pour les âmes d'élite habituellement, et pour les autres même par momens, le premier des plaisirs. On ne doit pas être juste et moralement bon, afin d'être heureux; car lors même que la moralité ne seroit pas une source de bonheur, encore devroit-on lui rester fidèle. Mais plus la vertu sera pure et désintéressée, et plus on sera heureux de ce désintéressement; ainsi le veut la nature des choses, et nous pouvons nous en féliciter.

S'il y a du plaisir dans la pratique des devoirs, si le désir, l'attente, ou la jouissance d'un sentiment agréable se mêle à toutes les vertus, il entre donc de l'in-

térêt dans toutes nos actions. Mais n'y aura-t-il pas une grande différence entre le plaisir de s'oublier, et de se sacrifier pour un autre, et celui de sacrifier un autre à soi ; entre le plaisir de servir comme moyen volontaire au bonheur d'un autre, et celui de le faire servir comme moyen à notre propre avantage ; entre le plaisir de vivre et de mourir pour son pays, et celui d'immoler son pays à ses propres passions ? Seroit-ce abuser des termes, ou élever une dispute de mots, que de prétendre que le premier de ces plaisirs suppose un amour désintéressé, et l'autre un amour intéressé ?

Les idées de devoir et de vertu sont incompatibles avec la nécessité ; on ne sauroit revenir trop souvent sur ce principe. Spinosa a beau donner à son grand ouvrage le titre d'*Éthique ;* non-seulement l'éthique n'est ni l'objet, ni le but de son ouvrage, mais elle disparoît sous la vigoureuse unité de son premier prin-

cipe. S'il n'y a qu'une seule substance, si tous les êtres ne sont que des modifications de cette substance, *une* et infinie, si les âmes humaines ne sont que des pensées, et non de véritables personnes, l'Univers n'est que le développement de la substance nécessaire et éternelle ; ce développement s'opère d'après des lois uniformes; les résultats de ces lois sont inévitables, toutes les actions sont indifférentes; car toutes partent du même principe, toutes y reviennent comme à leur but, et ce but est l'existence.

Quand le sentiment de la liberté, et celui du devoir, qui s'appuient et s'expliquent mutuellement, qu'aucun raisonnement n'a fait naître, qu'aucun raisonnement ne peut ébranler, et qui triomphent de toutes les doctrines, et de tous les systèmes, sous lesquels le fatalisme s'est montré dans le monde, ne suffiroient pas pour le réfuter, les résultats absurdes auxquels il conduit, seroient autant d'argumens contre lui. Si cette

doctrine étoit vraie, le droit ne consisteroit que dans la puissance physique; mais alors comment ce mot de *droit* qui exprime une possibilité morale, se seroit-il égaré dans les langues des peuples civilisés? Si tout ce qui se fait est nécessaire, tout ce qui se fait est bien; comment alors l'homme est-il tombé sur toutes les idées morales, et sur tous les termes qui les expriment? comment a-t-il opposé la nécessité volontaire, ou l'obligation, à la nécessité physique? Et notez que cette erreur ne seroit pas celle de quelques philosophes; mais celle de l'espèce humaine tout entière, sur tous les degrés de l'échelle de la civilisation. S'il étoit vrai que la raison, en distinguant entre les bonnes et les mauvaises actions, ne fît que juger les actions relativement à la sphère humaine, à une partie du grand tout, et les jugeât par conséquent d'une manière erronnée ou fausse; si ces mêmes actions, relativement à l'universalité du tout, étoient

toutes également nécessaires et également bonnes, il seroit clair qu'à mesure que la raison humaine s'élèveroit, la distinction entre le bien et le mal disparoîtroit de plus en plus, et que les actions deviendroient indifférentes; il seroit vrai que plus l'homme se perfectionneroit, et plus il sentiroit et reconnoîtroit que la perfection morale est un mot vide de sens, avec lequel on s'est joué de lui, ou il s'est abusé lui-même. Admette, qui pourra, une doctrine pareille, qui contredit le sentiment intime, la base de toute vérité, et qui, après nous avoir enlevé tout ce qui donne du prix à l'existence, fait très-bien de nous enlever l'existence elle-même, et de nier que nous soyons de véritables personnes.

En dépit de tous les sophismes, au mépris de toutes les spéculations vaines, après des milliers de siècles, les vérités pratiques seront saisies, comprises, adoptées, les belles actions seront admirées,

et exciteront toujours l'émulation de les produire, ou le regret de ne pas les avoir produites. On peut compter à cet égard sur une certaine identité des âmes humaines, et sur ce qu'il y a d'immuable en elles. Ce qui demeure, est ce qu'il y a de plus précieux dans notre nature, la raison, et l'amour de la vertu.

Au milieu de toutes les vicissitudes humaines, les idées morales offrent des traits inaltérables, et conservent leur nature et leur clarté. Par un jour nébuleux et sombre, quand le ciel est couvert de nuages et de brouillards, sous ce voile épais, les étoiles toujours brillantes, pures, dans le plus bel ordre, ne perdent rien de leur éclat. Ainsi, au milieu des ténèbres de l'erreur et du vice, les vérités éternelles, momentanément obscurcies, ne perdent rien de leur évidence, ni de leur lumière primitive.

Sans elles, que la vie seroit effrayante à

la considérer en elle-même ! Sur les bords d'un précipice, au milieu d'une grande masse d'eau, sur le sommet d'un rocher élevé et taillé à pic, des barrières, ou à leur défaut des objets qui fixent la vue, et servent à l'homme de points d'appui, le préservent du vertige, et de la mort. Des devoirs déterminés, des relations obligatoires, qui reposent l'âme, et qui la fixent, lui rendent le même service, et l'empêchent de se perdre dans le vague de l'immensité ; autrement, elle considéreroit et voudroit saisir la vie en elle-même, et elle n'y verroit qu'un vide, ou une vapeur immense, qui lui feroit perdre la confiance de sa propre force.

Mais quelque certaine que soit la base de la morale, quelque bienfaisante que soit cette certitude, il y a, et il y aura toujours une grande diversité de jugemens sur les actions humaines. La raison en est toute simple, indépendamment

même de l'influence, des intérêts et des passions sur nos jugemens. La voici : Il n'y a point d'action, fût-elle criminelle, qui ne tire une sorte de noblesse de l'idée qui la fait faire, et à qui elle se lie comme moyen. Il n'y a point d'action, fût-elle bonne, qui ne soit dégradée par l'absence de toute idée, et qui ne descende de son rang, du moment où elle devient machinale. Or il n'y a aucune action, qui ne puisse être mise en contact avec une idée, ou qui ne puisse être mise hors de tout contact avec elle ; et selon que l'on s'attachera plus à l'action en elle-même, ou au motif, et à l'idée qui l'a inspirée, on blâmera, ou louera la même action ; et les uns l'élèveront jusqu'aux nues, tandis que les autres la condamneront.

Une autre cause d'incertitude de nos jugemens moraux, tient à ce qu'une morale universelle, qui contiendroit l'application des principes à toutes les relations,

et à tous les détails de la vie n'existe pas, ou n'existe du moins que d'une manière imparfaite. Il faut l'avouer, un travail pareil présenteroit de grandes difficultés. On peut déterminer au juste ce que les hommes doivent être sous le rapport des principes et des sentimens, et en quoi consiste le mérite de la personne; on ne sauroit déterminer avec la même précision, ce que tous les hommes doivent faire, ni ce qu'ils doivent éviter, car on ne peut jamais épuiser la matière des relations et des combinaisons possibles.

CHAPITRE XII.

SOCIÉTÉ. ORDRE SOCIAL.

Le devoir est la règle et la mesure de la liberté intérieure; l'ordre social est la règle, la mesure et la garantie de la liberté extérieure.

Comme chaque science a sa philosophie, la science de l'ordre social a la sienne. On doit pouvoir ramener toutes les idées qui la composent, à ce qu'elle a de plus général et de plus simple.

La philosophie n'est pas toujours la recherche des origines; elle est souvent aussi la recherche des principes. De ce genre est la philosophie politique, ou celle qui sert de base aux recherches sur l'ordre social.

Veut-on considérer philosophiquement un ouvrage de l'art, c'est son but qu'il faut saisir. Il est la clé du tout, le principe qui l'a fait produire, et la règle d'après laquelle on peut en juger, et en apprécier tous les détails.

La société est l'ouvrage de la nature, ou un effet de la nature, en tant que l'homme est né dans la société, ne peut exister que dans son sein ; et que l'instinct du besoin la lui feroit former, si la nature ne l'y avoit pas placé.

La société est un ouvrage de l'art, en tant que l'homme, à l'âge où il se rend compte et raison de tout, réfléchit sur l'ordre social, en sent la nécessité, comprend sa nature, explique son existence, et détermine son but d'une manière fixe et invariable, d'après les principes du droit rationnel. C'est ce but qui doit être l'idée directrice de tous les développemens par lesquels la société passe, et

des moyens par lesquels elle se perfectionne.

Ainsi la société est un fait de la nature, relativement à son origine et à ses commencemens; et un ouvrage de l'art, relativement au point vers lequel elle s'avance.

Le premier point de vue est le point de vue historique de l'ordre social, le second est le point de vue philosophique.

La philosophie politique a deux parties: l'une est purement spéculative, c'est le droit rationnel; l'autre est purement pratique et expérimentale, c'est le droit positif.

Le droit rationnel est la théorie des droits et des devoirs de l'homme, en tant que les derniers sont fondés sur les premiers, et que les uns et les autres dérivent de sa nature seule, antérieurement

à toute espèce de convention formelle et de loi positive. L'expression de droit rationnel est beaucoup plus juste que celle de droit naturel, qui a prêté à beaucoup d'équivoques et d'erreurs. Le terme de droit *idéel* seroit peut-être encore plus précis; car il dérive d'un état *idéel*, dans lequel on place l'homme pour le considérer uniquement comme un être raisonnable et libre, vivant avec d'autres êtres de la même espèce; et cet état *idéel* est l'opposé de l'état réel ou de l'état social.

Mais ce seroit une erreur de croire, que ce droit rationnel ou *idéel* n'a besoin pour ses développemens que des notions abstraites de raison et de liberté. Ces prétendues déductions du droit rationnel, ne sont jamais des déductions pures, où l'on parte uniquement de principes. On emprunte toujours beaucoup des faits; on se sert de ce qui existe, ne fût-ce que comme hypothèse. Des droits

et des devoirs coactifs supposent des hommes placés à côté les uns des autres dans l'espace et dans le temps, et agissant les uns sur les autres, dans le monde sensible. Des droits supposent des rapports de l'homme avec les choses et avec les personnes ; il faut donc nécessairement imaginer des rapports de ce genre, ou employer ceux que la réalité nous présente. Le second moyen est plus commode et plus sûr que le premier, et l'on s'en sert sans scrupule.

La raison nous donne le but de l'ordre social. Ce but doit être le même pour tous les peuples durant toute la longue suite des siècles ; car il dérive de la nature de l'homme. Des êtres raisonnables et libres doivent vivre dans l'ordre social, parce qu'il est la première condition de leur existence physique, intellectuelle, et morale. Mais des êtres raisonnables et libres manqueroient aux lois de leur nature, s'ils ne plaçoient pas le

but de l'ordre social dans le règne de la raison et de la liberté.

Ce but est la règle et l'étalon de toutes les lois ; parce que les lois ne sont jamais que des moyens d'atteindre ce but. Sous ce rapport la philosophie politique est la science de la raison, appliquée à l'étude du but de l'ordre social et aux moyens de l'atteindre.

Les lois positives nous donnent l'état actuel de la société, et l'étude de l'état actuel nous sert à modifier les principes, afin de les appliquer avec succès. La connoissance des faits doit s'étendre plus loin. Il faut connoître le passé d'un peuple, c'est-à-dire son histoire ; il faut être instruit de toutes les localités, de tous les caractères, de toutes les nuances qui distinguent un peuple d'un autre peuple, pour savoir quelles lois peuvent lui convenir. Sous ce point de vue, la politique est une science d'expérience,

C'est la raison appliquée à tous les rapports particuliers et individuels d'une nation quelconque.

Il faut réunir la science des principes, et la science des faits, pour arriver à la philosophie du droit politique. Sans la raison, on n'auroit pas l'idée précise et nette du but ; on manqueroit du principe générateur et régulateur de l'ordre social et des lois. Sans les faits, on n'auroit pas l'idée de tous les élémens que le législateur philosophe doit faire entrer en ligne de compte, de toutes les données nécessaires à ses calculs, et de toutes les localités auxquelles il doit avoir égard dans son travail.

Sans la raison, il n'y auroit pas de mouvement dans la philosophie du droit politique, ni dans la législation ; sans les faits, il n'y auroit ni de la permanence, ni de la fixité dans l'une et dans l'autre. Sans la raison, les États ne pourroient



pas espérer un avenir meilleur que le passé, et ils s'éloigneroient de plus en plus de leur origine sans arriver à un plus haut degré de perfection. Sans les faits, le passé seroit toujours perdu pour chaque génération, et il n'y auroit point de continuité dans l'existence des États. Sans la raison, on manqueroit d'un idéal, et l'on ne marcheroit pas, ou l'on marcheroit au hasard; sans les faits, on manqueroit d'un point d'appui et de départ, et l'on ne sauroit à quoi attacher le fil flottant de la législation.

Le but des sociétés politiques, comme celui de chaque individu, de l'ordre social comme de l'ordre domestique, est le développement harmonique de toutes les forces et de toutes les facultés; c'est-à-dire : qu'elles doivent toutes se développer, mais à des degrés différens, et dans les proportions que leur nature indique. Le devoir des gouvernemens est de favoriser ce but de toutes les manières

possibles, et d'y tendre par tous les moyens qui sont en leur pouvoir. Ce devoir donne la mesure de leurs droits.

Le premier moyen d'avancer vers ce grand et noble but, est d'assurer la liberté générale, celle de tous les individus, soit en déterminant les limites de la liberté de chacun d'eux par la liberté de tous, car la liberté d'un citoyen expire et finit là où celle de ses concitoyens commence, soit en débarrassant la liberté de chaque individu, ou en lui épargnant toutes les entraves, et toutes les limites qui gêneroient son activité, et que la liberté générale n'exige pas.

Mais il n'y a de liberté assurée pour personne dans l'ordre social, sans une force réprimante, coactive, protectrice, c'est-à-dire sans l'existence de l'autorité. L'autorité et la liberté sont inséparables dans la pensée et dans la réalité. L'une sans l'autre seroit le moyen sans le but,

ou le but sans le moyen. La liberté sans ses rapports avec l'autorité, seroit une indépendance farouche, ou une licence effrénée. L'autorité sans ses rapports avec la liberté, dégénéreroit en despotisme et en anarchie. L'autorité est la garantie de la limite de la liberté de chaque individu ; elle seule place et maintient cette limite, sans cette limite la liberté ne seroit plus la liberté de tous, mais la liberté exclusive et abusive d'un seul, ou de quelques-uns. Ainsi le second moyen d'arriver au but de l'ordre social, c'est de créer une autorité forte, éclairée, active, qui serve de base à la liberté, et que l'intérêt de la liberté inspire, et dirige dans toutes ses mesures.

Jusque-là tous les bons esprits sont d'accord. Mais ici ils se divisent d'opinion, et la question change de face. Le développement harmonique de toutes les forces et de toutes les facultés, n'aura-t-il pas lieu plus sûrement, si le gouver-

nement se contente de protéger et d'assurer la liberté de toutes les forces, que s'il les encourageoit, les élevoit, les dirigeoit d'une manière positive? Les individus ne s'entendent-ils pas mieux à ce qui leur convient, que le gouvernement ne peut, dans la règle, s'y entendre? Ce qui convient à la plupart d'entr'eux, ne convient-il pas le plus souvent, à l'État tout entier? La législation de l'industrie et du commerce, ne se fait-elle pas évidemment mieux, quand elle se fait en quelque sorte d'elle-même, et qu'elle ne consiste qu'en usages et en maximes nationales? L'intelligence et l'activité des individus, libérées de toute espèce d'entraves, n'assurent-elles pas mieux la richesse nationale que ne le feroient les gouvernemens? Du moment où la richesse nationale est dans un état de progression et de croissance, les entreprises relatives à l'instruction nationale, aux communications des canaux, et des grandes routes, à l'établissement des

hospices, à l'entretien des pauvres, ne seront-elles pas des conséquences naturelles et nécessaires de la richesse nationale toujours croissante? Ne vaut-il pas mieux amener et assurer le règne de la liberté avec le moindre concours possible de l'autorité, que de charger l'autorité de tout, de risquer de compromettre la liberté générale, et de manquer en même temps les progrès du développement national?

Il ne s'agit, dans cette grande question, que du plus ou du moins. On ne peut pas vouloir que le gouvernement fasse exactement tout, on ne peut pas vouloir qu'il ne fasse rien. Les partisans des deux systèmes ne diffèrent donc que par le degré, et les gouvernemens flottant entre les deux extrêmes, paroissent manquer d'un point d'arrêt fixe, et d'une mesure stable. Cependant le choix de cette mesure est aussi important que difficile.

Si l'on étend aussi loin que possible l'action du gouvernement, et si on lui donne autant d'intensité que d'étendue, il est impossible de voir jusqu'où l'on ira pour rester fidèle et conséquent à ce principe. La sphère de l'activité directe du gouvernement s'agrandira de plus en plus ; à la fin on pourra le charger de produire lui-même le travail de la société, ou du moins de déterminer la quotité, le mode, la répartition de chaque genre de travail ; à la fin il se croira autorisé à prendre sur lui tous les détails de l'éducation, et à enlever les enfans aux pères ; il fera tout mal, au hasard, avec une dépense immense de forces et d'argent, ou il ne fera le bien qu'au détriment d'un plus grand bien, qui est la liberté générale, le sentiment de cette liberté, la force et la fierté du caractère national, qui en sont inséparables. De plus, quand le gouvernement sera chargé de tout, des progrès des sciences et des arts, de l'instruction et de l'éducation

publiques, de la religion, si le gouvernement venoit à dégénérer, ou tomboit dans des mains mal-habiles, tout dégénéreroit, et tout seroit perdu avec lui; tandis que dans le cas contraire, il y auroit un correctif puissant à la foiblesse, aux erreurs et aux vices d'un gouvernement dégénéré, dans tout ce qui seroit indépendant de lui, dans tout ce qui reposeroit sur l'activité des différentes classes de l'État, dans l'instruction et l'éducation publiques, dans la religion et les mœurs, et toutes les institutions véritablement nationales.

D'un autre côté, si l'action du gouvernement doit être restreinte au maintien de l'ordre et de la sûreté générale, si son but doit être négatif, s'il doit protéger et laisser faire, se borner à défendre et à garantir la liberté extérieure, il y a tel pays où, faute d'impulsion, rien d'utile, ni de grand ne se fera, et où la stagnation des esprits sera complète; il

y a tel peuple dont l'activité, faute de direction, enfantera des monstres, ou s'épuisera en essais malheureux, et en efforts stériles. Il se pourroit encore qu'un gouvernement qui auroit saisi ce point de vue, ne fît pas même ce qu'il devroit faire, et plaçât la sagesse dans l'inaction; tandis que le but négatif, de ne pas gêner la liberté, exigeroit de sa part l'action la plus positive, et que pour favoriser d'une manière indirecte le développement national, en écartant tout ce qui menace de l'arrêter, ou de l'envelopper, il faut qu'il agisse d'une manière aussi directe que soutenue.

En général on peut dire que le gouvernement doit faire par rapport à l'ordre social, tout ce que les individus ne feroient pas, ou ce qu'ils feroient moins bien que lui. Mais ce principe, quelque vrai qu'il soit, ne mène pas bien loin; car il s'agit dans l'application, de déterminer les objets auxquels l'activité du

gouvernement peut, et doit s'étendre.

Peut-être que dans cette matière, comme dans bien d'autres, la théorie doit se borner à signaler les extrêmes, et abandonner au discernement des hommes d'État de déterminer à quelle distance des extrêmes ils peuvent, et doivent se tenir dans chaque cas particulier.

On pourroit tracer dans l'histoire des peuples, et dans la marche de leur développement, trois périodes différentes, où les principes relatifs à l'action, plus ou moins étendue ou restreinte, plus ou moins positive et négative, des gouvernemens, trouveroient successivement leur application. Dans le premier état des sociétés et des peuples, l'action directe des gouvernemens, et celle des individus, se réduisent à peu de chose, et sont presque nulles. Les peuples deviennent ce que les circonstances physiques

les font être; ils vivent et meurent sous leur empire. Dans le second, quelques hommes de génie, supérieurs à leurs concitoyens, corrigent, modifient, perfectionnent l'ordre social, né des circonstances; l'action du gouvernement est forte et continuelle; elle provoque, éclaire, dirige, maîtrise tout, et fait tout concourir au même but. Dans le troisième, la nation formée, enrichie, développée par l'influence du gouvernement, et par ses institutions mêmes, plus forte que les causes physiques, est assez avancée, pour que l'autorité se contente de la protéger et de la défendre, l'abandonnant à elle-même pour tout le reste. Sur le premier degré de l'échelle, la nature fait tout; sur le second, le gouvernement dans les mains du génie, ou par les formes de son organisation, dirige tout; dans le troisième, l'intelligence et la liberté des individus tiennent lieu de tout.

Deux grands exemples dans l'histoire

du dernier siècle, mettent dans tout leur jour les avantages et les inconvéniens des deux systèmes que nous avons exposés, sur le degré et la nature de l'action du gouvernement. L'un est l'Angleterre, qui a marché à pas de géant, s'est élevée à une hauteur de richesse, de puissance, de développement, inconnue dans les fastes du monde, et qui paroît être encore bien éloignée du dernier terme. Or dans cette heureuse et singulière contrée, la religion, l'instruction du peuple, l'instruction scientifique, les arts, les sciences, les établissemens de bienfaisance, les entreprises qui multiplient et perfectionnent les communications, sont autant d'objets abandonnés à eux-mêmes, qui existent dans l'État, pour l'État, et qui ont cependant une existence différente et distincte de la sienne, dont le gouvernement ne s'occupe que pour les protéger, qui prospèrent sous l'égide des lois, mais qui doivent leur prospérité aux besoins, aux ressources, aux mœurs, aux principes

de la nation, et à l'activité propre, spontanée, indépendante des individus. Le second, c'est la Russie. Pierre-le-Grand a travaillé sur sa nation comme un artiste travaille sur un bloc de marbre, ou sur une matière brute quelconque ; il a voulu la conduire, par la force de sa volonté, de prime abord, brusquement, tout d'un coup, à ce qu'il imaginoit être l'idéal de la perfection. Coupant la nation russe, par une opération violente et décisive, du passé de son histoire, la traitant comme si elle eût été sans habitudes, sans idées, sans besoins particuliers, s'emparant d'elle sous tous les rapports, substituant l'action du gouvernement à l'action de la nature, des circonstances, et à la lente action des siècles, refondant la religion, les lois, les mœurs, les usages, faisant tout directement, ne voyant dans les individus que des instrumens qu'il manioit à son gré, ou des obstacles et des principes de résistance, qu'il brisoit avec fureur; il

ne s'est reposé de rien sur la nation ; lui seul a voulu être l'agent universel en Russie, et au mépris des lois organiques, que la nature suit dans les développemens des nations, il a donné à la sienne un développement forcé, partiel, étranger à son caractère, destructif de toute liberté. Pendant un siècle, son impulsion a décidé du mouvement, et de la marche de ses successeurs ; ses bizarreries ont été converties en maximes, ses passions et leurs effets sont devenues des règles de conduite. Aujourd'hui, la sagesse de l'intelligence, le respect pour la nature humaine, l'amour de la véritable liberté, des idées plus saines sur les conditions et les causes du développement des peuples, auront bien de la peine à substituer un ordre plus naturel à l'ordre de choses violent et forcé qu'un despote de génie, et un barbare à grand caractère, a créé dans cet empire immense, et par lequel il a fait manquer à sa nation le genre de perfection qui étoit fait

pour elle, sans lui donner celle qu'il vouloit emprunter des autres peuples.

C'est là le danger imminent que courent les gouvernemens et les peuples, quand les premiers se chargent seuls de leur culture physique, intellectuelle et morale, et prétendent les développer et les élever d'après des idées plus ou moins justes, ou plus ou moins fausses, que dans un moment donné, ils se font de la perfection.

Or chaque peuple, quelque peu avancé qu'il soit sur l'échelle de la civilisation, a un caractère particulier. Quand ce caractère ne consisteroit que dans certains besoins, certaines dispositions et certaines facultés, dans les rapports de ces facultés, avec le sol et le climat, ce caractère n'en seroit pas moins réel, et n'en mériteroit pas moins l'attention des législateurs. Le genre de culture et de perfection auquel un peuple peut parve-

nir, est toujours analogue à son caractère. Ce n'est pas à la perfection humaine en général, qu'il peut tendre avec succès, ou vers laquelle on doit l'incliner ; mais c'est au genre de perfection dont son caractère le rend susceptible.

L'exemple des individus peut, et doit nous éclairer dans cette matière importante. La foiblesse de l'homme ne permet pas, qu'il réunisse dans sa personne, ni qu'il fasse marcher de front toutes les qualités les plus opposées, toutes les vertus les plus différentes. Il y a une perfection absolue de la nature humaine, ou de l'humanité, et une perfection relative de chaque homme en particulier, qui est la perfection absolue modifiée par le caractère individuel. Dans l'éducation que l'on donne à un autre, comme dans celle que l'on se donne à soi-même, il faut toujours avoir l'une et l'autre perfection devant les yeux. Perd-on de vue la première? On crée, ou l'on conserve

dans soi-même, et dans les autres un caractère original; mais c'est avec toutes ses taches, avec des formes brutes et grossières, sans retracer en soi quelques-uns des traits de la nature humaine perfectionnée, ou de l'idéal de l'homme. Perd-on de vue la seconde? On néglige, et l'on efface son caractère personnel, on ne produit que très-imparfaitement et d'une manière vague les traits généraux de l'humanité; car tout ce qui est général ne peut se montrer dans la nature et dans le monde, qu'en s'alliant avec des formes déterminées, et en existant d'une manière particulière.

Ces principes doivent s'appliquer aux nations comme aux individus. En voulant rapprocher un peuple de l'idéal de la nature humaine, ou de la perfection absolue, ne tient-on aucun compte du caractère national, on efface l'individualité, et l'on enlève à ce peuple quelque chose de très-précieux, sans lui donner

autre chose. En voulant conserver à un peuple sa physionomie nationale, ne consulte-t-on pas l'idéal de la nature humaine, on laisse ce peuple dans une espèce de barbarie, ou on le voue à la médiocrité.

Ces idées sont aussi simples qu'évidentes, et leur importance égale leur évidence. On ne les perd jamais de vue impunément, et le législateur ou l'homme d'État qui veut agir d'une manière directe sur le développement d'une nation, doit toujours les consulter. Son rôle consiste à accélérer le perfectionnement d'un peuple, en suivant les lois de la nature, et les idées premières de la raison; mais non à essayer de forcer la nature. Dans l'application, cette tâche est très-difficile; car il n'est pas facile de connoître le caractère d'une nation, la perfection relative qui lui convient, et ce qu'il admet, et comporte de perfection absolue. Les gouvernemens sont presque toujours placés

ou trop haut, ou trop bas, pour faire des observations avec succès, et de-là vient que leur action directe sur les progrès de la culture, est le plus souvent incertaine dans sa marche, hasardée dans ses mesures, quelquefois même aveugle dans ce qu'elle prescrit, ou ce qu'elle défend. Au contraire, quand une nation se développe librement, sous la protection des lois, et que tout s'y fait en quelque sorte de soi-même, alors tout prend racine, et porte des fruits, alors les progrès de la culture sont amenés par les besoins du peuple, ces besoins appellent et provoquent toutes les institutions qui hâtent le développement national, ils garantissent seuls les bienfaits de ces institutions, qui paroîtront toujours à temps, et exerceront sur les esprits une influence salutaire; car les besoins d'un peuple doivent être le principe, la mesure et la règle de son mouvement.

Nous croyons ne pouvoir mieux pla-

cer qu'ici, une observation générale, qui est applicable à toutes les sciences, mais qui l'est surtout à la science de l'ordre social, et aux différens systèmes dont elle a été l'objet. La vérité se trouve dans l'action réciproque des idées et des faits les uns sur les autres, d'où résulte la limitation réciproque des faits et des idées. Tout tient de tout, dans la société, comme dans la nature. L'erreur n'est jamais pure; elle n'est presque toujours que l'exagération exclusive d'une idée vraie. Le moyen le plus sûr de la combattre et de la corriger, c'est d'énoncer et de soutenir l'idée contraire, qui resserrant et modifiant la première, la fait rentrer dans ses limites. Les idées dominantes sont presque toujours des idées extrêmes; si elles n'avoient pas ce caractère, elles ne s'empareroient pas des esprits comme elles le font. Les bons esprits, les cœurs droits et purs, qui veulent sincèrement le règne de la liberté et de la justice, doivent donc toujours

être dans l'opposition ; car il faut empêcher le triomphe exclusif de certaines idées, et l'oppression de celles qui leur sont opposées. L'office le plus nécessaire est celui de médiateur, afin que les idées opposées se rapprochent, se tempèrent réciproquement, s'identifient, et se confondent. La grande opposition intellectuelle et morale dans le monde civilisé, doit prévenir le despotisme des idées dominantes. Ceux qui la forment doivent s'attendre à se voir reprocher par les esprits foibles, de prétendues contradictions, qui ne seront jamais qu'apparentes. Ainsi, relativement à l'opposition qui règne entre ceux qui veulent que le gouvernement fasse tout, et ceux qui veulent qu'il ne fasse rien, il y avoit un temps où les gouvernemens, inactifs et imprévoyans, ne faisant rien pour donner l'impulsion à des peuples qui en avoient besoin, devoient être excités à agir et à favoriser par des moyens directs, les sciences, les lettres, les arts,

la religion, l'instruction, afin qu'ils sortissent avec les peuples, de leur léthargie. Aujourd'hui il faut répéter aux gouvernemens qui veulent se mêler de tout, et qui ont plus ou moins la fureur de réglementer, que les peuples, plus instruits, plus actifs, plus riches qu'autrefois, peuvent se passer à beaucoup d'égards de leur intervention directe, et ne leur demandent que justice et protection. Ainsi, dans le conflit entre l'autorité et la liberté, qui, bien loin d'exister séparément, ne peuvent pas même être conçues l'une sans l'autre, quand l'opinion générale, donnant trop à l'autorité, oubliera, ou menacera la liberté, l'opposition craindra le despotisme, et plaidera la cause de la liberté; et lorsque l'opinion, exaltant outre mesure la liberté, tendra à énerver l'autorité, l'opposition épousera la cause de cette dernière.

CHAPITRE XIII.

SCIENCE. VÉRITÉ.

Le principe qui sert de base à toutes les sciences humaines, ou plutôt l'idée mère qui détermine leur objet, et qui est le principe de tous leurs mouvemens progressifs, c'est que la science n'a rien de relatif; mais qu'elle doit être absolue et universelle, et qu'elle porte sur *ce qui est*. Il doit y avoir des existences qui répondent à nos pensées, et nos pensées doivent répondre aux existences, si la science est possible. Tant que cette harmonie n'existe pas, nous n'avons pas la science; dès que cette harmonie existera, la science aura un caractère d'universalité, non de fait, mais de droit. Cette idée de la vérité est gravée profondément dans notre âme, ou plutôt elle est

un trait essentiel et constitutif de notre âme ; cette idée préside à tous nos travaux scientifiques, et nous soutient dans nos recherches. On ne sauroit révoquer en doute que nous avons l'idée distincte de ce que c'est que la vérité ; et il seroit pour le moins singulier que nous eussions cette idée, sans être faits pour la vérité.

La science consiste dans l'unité du principe générateur, et dans l'enchaînement strict et rigoureux de toutes les conséquences, ou de toutes les idées dérivées, du principe. C'est là l'idée que l'on se fait communément de la science, et cette idée est très-juste, si on la considère comme ouvrage de l'art. Mais le principe d'un système pourroit être *un*, tout ce qu'on en déduit, pourroit en dériver nécessairement, et le système dénué de réalité, pourroit encore être un roman hardi et ingénieux, qui prouveroit en faveur de la force de tête

de son auteur, et ne nous conduiroit pas à la vérité. La science doit porter sur les existences, et arriver aux existences; je parle ici de la science des sciences, de la science première, et non de celle des rapports, qui ne sont jamais que le profil de l'existence. La science et l'existence devroient se pénétrer et se confondre, de manière que la pensée seroit l'existence représentée, et l'existence la pensée realisée.

Cet idéal de la science n'est pas une chimère; c'est sans contredit le véritable idéal. Sommes-nous faits pour y atteindre, ou notre science ne sera-t-elle jamais qu'une science de rapports? Quelque opinion qu'on embrasse sur ces deux questions, on ne pourra jamais contester à l'homme qu'il n'ait l'idée de la science proprement dite, et qu'elle ne soit l'objet de ses désirs, si elle n'est pas le terme de ses efforts.

Il est également incontestable, que si nous pouvons atteindre à la science véritable, ce ne sera pas par le raisonnement, car c'est la science qui doit donner au raisonnement sa base, mais ce sera par une vue intérieure et immédiate de la raison. Le malheur veut que la plupart des hommes ne voient l'évidence que dans les preuves, la certitude que dans les raisonnemens, de-là vient qu'ils doutent de ce qu'il y a de plus certain, des vérités primitives. Avec cette funeste direction, il se pourroit qu'ils arrivassent aux existences, et qu'ils les saisissent par la pensée, sans le croire; parce qu'ils ne pourroient pas se le prouver à eux-mêmes.

Les sciences humaines sont ou formelles et idéelles, ou réelles. Les premières portent sur les conditions de la pensée, ou sur l'espace et le temps, qui sont les conditions de l'existence de la matière. L'une est la logique, qui établit

les règles des opérations de l'intelligence humaine, quel que soit l'objet de ces opérations ; l'autre est la science des quantités, qui travaille sur le temps, et l'espace, sans demander si quelque chose est donné dans l'espace et dans le temps. Les sciences réelles sont celles qui ont un objet déterminé, une véritable matière, qui portent sur les existences, les supposent, ou les découvrent, en partent, ou tâchent d'y arriver. Les sciences formelles paroissent plus certaines que les autres, parce qu'elles ne sont que de simples combinaisons idéelles, et qu'elles construisent leurs objets, sans prétendre à la réalité. Les sciences qui reposent sur les existences sont les seules sciences véritables, parce qu'elles ont pour objet les êtres réels, que ces êtres leur sont donnés, et que s'ils ne l'étoient pas, rien ne pourroit leur en tenir lieu.

La logique est la condition négative

de la vérité, parce qu'elle est la condition première de toute pensée. Elle est la condition première de toute pensée, parce que toute pensée présente une combinaison dont les élémens se repoussent ou s'accordent, et ne peuvent pas s'accorder et se repousser en même temps. La logique pourroit être vraie sans que nous possédassions cependant encore aucune vérité, si ce n'est le principe de contradiction, et celui de l'identité; c'est-à-dire la conviction qu'il ne peut pas y avoir deux vérités qui se détruisent mutuellement, et que deux choses étant égales, on peut affirmer de l'une ce qu'on affirme de l'autre.

La logique ne peut, et ne doit regarder que les formes de toute pensée, de tout jugement, de tout raisonnement. C'est à cela que tiennent sa certitude et son évidence. Elle perd l'une et l'autre dès qu'elle s'occupe de la matière des jugemens et des raisonnemens. Alors se

présente la question des existences, que les sciences réelles, et surtout la science des sciences, la métaphysique, peuvent seules résoudre.

Si les lois, et les règles de la logique, étoient purement subjectives, toutes les sciences humaines, à commencer par les mathématiques mêmes, seroient subjectives aussi; car nous ne saisissons les objets que conformément aux formes, et aux règles que la logique nous prescrit. Si le vrai caractère de l'objectivité est l'universalité, les lois et les règles de la logique sont certainement objectives; car en vertu de ces lois mêmes, nous sommes forcés de nous les représenter comme les lois universelles de la pensée, comme les lois de la raison universelle.

Sans s'inquiéter des existences, et sans leur attribuer quelque chose, l'arithmétique crée les nombres, la géométrie crée les objets, et opère sur des construc-

tions qui sont son propre ouvrage. Ces deux sciences partent de la notion de l'espace et du temps, de la première condition de l'existence de la matière; car toute matière suppose un espace, toute matière se meut dans l'espace et dans le temps. Mais l'existence même de la matière, leur est indifférente, tant qu'elles restent dans les hautes régions de la spéculation pure, et qu'elles ne descendent pas aux applications de leurs principes. Si la matière n'existoit pas, et que son existence ne nous fût pas donnée d'ailleurs, les mathématiques seroient encore vraies; mais ce seroit d'une vérité purement formelle et idéelle, qui ne nous fourniroit aucune connoissance réelle.

Les sciences réelles sont toutes des sciences de faits; car le point auquel on rattache le fil de la science, ou dont on part comme d'une base, est toujours un fait. Il y a des sciences qui reposent sur les faits du sens intime, ou de l'âme;

d'autres sont basées sur les faits des sens extérieurs, ou de la nature. Les premières sont les sciences morales, les autres les sciences physiques. Ceux des faits du sens intime qui nous offrent quelque chose d'absolu et d'immuable, et qui nous révèlent proprement l'existence, constituent la philosophie par excellence, la philosophie première. Les faits de la nature, observés, comparés, généralisés conduisent à la connoissance des lois de la nature, et ces lois, appliquées à l'explication des faits, nous donnent la philosophie des sciences naturelles, ou des sciences d'expérience. Les faits du sens intime, les faits primitifs, sont autant de principes; les faits des sens extérieurs, ne nous fournissent jamais que des maximes, des règles, des formules, plus ou moins générales, plus ou moins conditionnelles. Dans les sciences morales, on part d'un fait donné dans le temps et dans l'espace; de-là on est conduit de prime abord, ou finalement, à

ce qui n'existe ni dans le temps, ni dans l'espace, à quelque chose d'invisible, et qui n'en est que plus réel. Dans les sciences physiques, on part d'un fait donné dans l'espace, et dans le temps; mais l'on reste dans l'espace et dans le temps, parce que la cause de cet effet, et la cause de la cause, se trouvent également dans le temps et dans l'espace. Ce sont des phénomènes que l'on ramène à d'autres phénomènes, ou que l'on traduit dans d'autres phénomènes; et nous ne sortirions pas du monde phénoménique, si les principes, ou les faits intimes, ne nous éclairoient sur les existences, soit pour nous y faire atteindre, soit pour nous convaincre de notre impuissance à cet égard.

L'étude des mathématiques est une excellente préparation à celle des sciences physiques; car dans les sciences physiques, il s'agit d'apprécier les quantités des qualités. Les mathématiques sont la

science des quantités pures; de-là vient leur certitude. La science de l'âme est la science des qualités, sans appréciation possible des quantités, et de-là vient qu'elle paroît toujours vague et indéterminée. La physique est la science des qualités et des quantités, ou celle des qualités appréciables. De-là vient que, d'un côté, elle a une réalité qui manque aux mathématiques, et que de l'autre, elle est plus évidente, et plus certaine que la science de l'âme.

Si jamais les sciences physiques pouvoient atteindre le plus haut degré de perfection, elles iroient toutes se perdre dans l'histoire de la nature. L'histoire civile et politique feroit elle-même partie de l'histoire de la nature, en tant que les peuples, dans leurs développemens, suivent certaines lois organiques, et se ressemblent dans leur marche et dans leurs progrès, sous beaucoup de rapports. Cependant l'empire de la liberté, le monde

moral, ne peut jamais former un seul tout, bien homogène, avec l'empire de la nécessité, ou le monde physique; l'histoire de la nature présentera toujours un caractère frappant, qui la distingue de l'histoire de l'homme; c'est que l'une est l'histoire des espèces, et l'autre celle des individus. A la vérité l'histoire de la nature, comme celle de l'homme, se compose d'êtres successifs, qui dans leurs différentes révolutions, ont leurs différentes phases, et ne se ressemblent jamais parfaitement l'un à l'autre. A un œil microscopique, ces êtres présenteroient toujours beaucoup de divergences, et de traits caractéristiques; mais comme dans la nature ces traits caractéristiques et individuels, échappent à l'attention, ou n'en paroissent pas dignes, et sont en général beaucoup plus rares que dans les êtres humains, l'histoire de la nature se ressemble à elle-même, et offre un caractère d'immutabilité, tandis que l'histoire des hommes paroît être dans

une mobilité constante, dans un flux et reflux continuel. Dans l'histoire de la nature, on ne fait presque attention qu'aux ressemblances des individus; dans l'histoire des hommes qu'aux différences.

Du moment où l'on ne se contente pas de saisir, d'énoncer, de lier les faits, de ramener les faits particuliers aux faits généraux, les faits dérivés ou secondaires aux faits primitifs, ceux des sens extérieurs à ceux du sens intime, on donne dans les hypothèses arbitraires, et dans les tours de force philosophiques. Dès qu'on sort du domaine de l'histoire de la nature, on tombe dans les systèmes. Les systèmes sont des unités factices, qu'il ne faut pas se lasser d'essayer et de produire, jusqu'à ce qu'on arrive à la véritable unité, qui seroit celle de la connoissance de l'Univers réel. Ces systèmes, quand ils sont fortement conçus, ont plus de mérite comme ouvrages de l'art, que comme enchaînemens de vé-

rités. Ce sont autant de points de vue sous lesquels on considère l'Univers, et non *une vue* de l'Univers; car l'intuition du grand tout feroit disparoître tous les systèmes. Les systèmes dans les sciences reposent toujours sur un principe exclusif, auquel on ramène tout, et au moyen duquel on veut établir une convergence forcée entre tous les phénomènes et tous les êtres, tandis que, dans le fait, les sciences, au point où elles sont parvenues, ne présentent que des divergences. Les philosophes n'ont presque jamais saisi qu'un des côtés de la nature humaine, une face de l'Univers, et l'ont mise en saillie avec beaucoup d'art, afin de donner le change sur leur travail, et de faire prendre aux lecteurs superficiels la partie pour le tout; on corrige les vices et les erreurs de leur travail, en combinant les principes de différens systèmes, et en modifiant ces différens points de vue l'un par l'autre. Alors on se rapproche de la vérité; mais le système s'évanouit.

Cependant il faut souhaiter qu'il se fasse toujours de nouveaux systèmes; car si l'on cessoit de croire qu'on peut arriver au véritable, on cesseroit aussi d'y tendre, et ces essais plus ou moins malheureux, exercent l'intelligence, donnent de la profondeur à la pensée, manquent souvent ce qu'ils cherchent, découvrent ce qu'ils ne cherchoient pas, et s'ils ne remplissent pas les lacunes des sciences, ils servent du moins à les faire apercevoir et sentir. Il faut par conséquent aussi se résigner à l'attachement des vieux philosophes pour leurs systèmes. C'est une maladie de l'esprit humain, mais une maladie qui a ses avantages. Sans cela, il faudroit renoncer à voir paroître des systèmes: qui prendroit en effet la peine de les former, s'il regardoit son travail comme un simple relai dont on se sert sur la route du vrai, non pour arriver au but et au terme du voyage, mais pour avancer et pour aller plus loin ! Cependant que fait-on autre



chose en concevant des systèmes ? Relativement aux sciences, quand il ne s'applique pas aux mathématiques, un homme ne travaille, au fond, qu'à se faire oublier.

La perfection de l'intelligence, dans les sciences, consiste dans l'union de l'esprit de généralisation, qui caractérise l'intelligence des hommes, et du tact exquis, pour tout ce qui est individuel, qui constitue l'intelligence des femmes. Il est rare que ces deux qualités soient réunies; séparées, elles font naître chez les uns le besoin, le talent des systèmes; chez les autres, le talent des observations isolées, toujours précieuses en elles-mêmes, mais qui ne donnent pas de grands résultats. Beaucoup d'hommes d'ailleurs instruits, spirituels, ingénieux, sont peu faits pour les sciences; parce qu'ils manquent de la force d'attention, et d'abstraction qu'elles demandent. Ils sont dépourvus de la force d'attention, non par défaut

de caractère et de volonté, mais parce que leur sensibilité trop vive, leur donne une foule de sensations délicates, fugitives, légères, qui les distraient, et que leur imagination mobile leur présente sans cesse une foule d'images qui les amusent; ils vivent trop dans le monde extérieur, pour pénétrer dans le monde intérieur, et la philosophie, considérée comme talent, n'est que l'art de l'intuition intérieure, et de la réflexion sur soi-même.

Quand la science, dans le sens éminent du mot, sera solidement établie, nous posséderons le secret des existences premières, et par conséquent, nous aurons des principes absolus, nécessaires et universels. Nous saurons tout, ou nous serons sur la route de tout savoir; car tout pourra être ramené à ces principes, ou déduit de ces principes. Jusque-là nous ne connoîtrons que des relations, et la nécessité d'admettre un principe

absolu et inconditionnel, sans pouvoir toujours expliquer par-là les premières, ni en rendre véritablement raison.

CHAPITRE XIV.

BEAU. SUBLIME. ARTS.

Le vrai et le beau ne sont pas identiques; mais ils ont entr'eux beaucoup de points de contact, et de rapport. Le beau est toujours vrai; mais le vrai n'est pas toujours beau.

La vérité des pensées et des jugemens consiste dans leur conformité, ou plutôt dans leur identité avec les existences. La vérité d'un ouvrage de l'art, dans l'harmonie des parties avec le tout, ou dans les rapports intimes de tous les détails d'un ouvrage avec l'idée dont il est l'expression.

On sent le beau avant de le juger, on le juge avant de le définir. Il offre toujours, malgré les meilleures définitions,

quelque chose d'indéfinissable; mais la définition du beau doit cependant inspirer quelque confiance, quand elle est ce qu'elle doit être, le résultat de l'analyse du jugement que nous portons sur le beau, et l'énoncé du sentiment qu'il inspire.

Un objet est beau, quand il plaît sans rapport quelconque avec son utilité; quand son idée seule plaît déjà, ou qu'il plaît dans l'idée, mais par l'entremise d'une impression des sens.

Le beau n'est pas beau, parce qu'il plaît; dans ce cas, il ne seroit qu'agréable; mais il plaît, parce qu'il est beau. Les objets qui ont des attraits, du charme, de l'intérêt, plaisent aussi; et cependant ils ne méritent, et n'obtiennent pas toujours la qualification de beaux.

Le beau plaît sans aucun rapport au

bien-être, ou au malheur de celui qui en reçoit l'impression. L'existence de l'objet qui nous donne l'impression de la beauté, pourroit même nous être indifférente, si un bel objet pouvoit produire dans l'imagination des impressions aussi vives, profondes et durables, qu'il le fait dans le monde sensible et réel.

L'impression qu'un tel objet fait sur nos sens, n'est pas suffisante pour nous donner le sentiment du beau, et pour rendre raison de sa nature. L'impression des sens n'est pour l'imagination, et la sensibilité, que l'occasion de saisir l'idée qui est empreinte sur l'objet sensible, et que cet objet exprime.

Le sentiment du beau diffère d'une sensation agréable. Cette dernière n'est jamais que relative au sujet qui l'éprouve; il y a dans l'autre une vérité objective. C'est que le sentiment du beau est en même temps une sensation et une in-

tuition. Comme sensation, il n'a de rapport qu'à nous, et à notre plaisir; comme intuition, il a du rapport avec certaines qualités de l'objet qui nous le donne.

De-là vient que le beau, comme le bon, a quelque chose d'universel, et que, relatif à certains égards, il y a cependant en lui quelque chose d'absolu. Les jugemens sur le beau ne sont ni universels, ni universellement reçus; mais ils n'en prétendent pas moins à l'universalité; nous ne pouvons en effet nous défendre de croire qu'un bel objet a des droits aux hommages de tous les hommes, et qu'il doit être généralement reconnu et admiré comme tel.

Les deux caractères du beau, les deux élémens qui constituent cette notion, sont la variété et l'unité. La variété satisfait les besoins de l'imagination, et lui donne le plaisir le plus analogue à sa nature et à ses lois; l'unité est nécessaire pour que

l'entendement puisse saisir, juger, et approuver un ouvrage de l'art. Ainsi, un bel objet, considéré en lui-même, doit présenter la plus grande variété avec la plus grande unité possible, et considéré dans l'effet qu'il produit sur l'âme, il consiste dans un jeu libre, facile, harmonique de l'imagination et du jugement.

Cette définition du beau, ou plutôt la courte analyse que nous venons de donner de cette notion, explique ce qu'il y a d'universel et d'absolu dans tous nos jugemens sur cette matière, et ce qu'il y a de relatif et d'individuel. Peu d'objets ont été jugés beaux par tous les peuples, dans tous les temps, et dans tous les lieux; mais dans tous les objets qui ont été jugés tels se retrouvent, pour ceux qui ont porté ce jugement, les signes caractéristiques du beau, l'unité, et la vérité; et ils ont produit chez ceux qui les y trouvoient, le jeu libre et harmonique de l'imagination et de l'entendement,

dont nous avons parlé. Selon que l'imagination, ou le jugement, est chez un peuple la faculté dominante, des objets différens pourront lui plaire, sous le rapport de la beauté. Dans le cas où l'imagination auroit une prépondérance décidée sur le jugement, un peuple sera plus sensible à la variété qu'à l'unité; dans le cas contraire, où la force du jugement l'emporteroit sur celle de l'imagination, un autre peuple sera plus touché de l'unité que de la variété. La littérature du second portera l'empreinte du goût, beaucoup plus que celle du génie; et dans celle du premier, il y aura plus de verve et moins de mesure, plus de force et moins de sagesse, plus de génie et moins de goût.

On peut en dire autant des différences que présentent à cet égard les individus. Leurs jugemens paroissent souvent contradictoires, parce que l'un a plus besoin d'imagination, et que son esprit est

plus frappé des beautés de détail, de la hardiesse des idées et des images, de la richesse des fictions, et des sentimens, que des défauts de plan, d'ensemble, et des vices des proportions; tandis qu'un autre, avec plus de finesse d'esprit, et de délicatesse de jugement, que de vigueur dans l'imagination, et de profondeur de sentiment, préférera des ouvrages moins riches, et moins hardis, mais qui offriront le rapport parfait des parties au tout, et qui se distingueront par un respect scrupuleux pour tous les genres de convenance.

Cependant aucun des deux élémens du beau, ne peut manquer dans une littérature quelconque, quoique l'un puisse y être prédominant. Si les ouvrages qu'une littérature possède, n'offroient que de la variété dans les idées et dans les expressions, sans ordre, sans ensemble, sans unité, elle seroit dans un état d'enfance; son énergie seroit une

énergie sauvage, et sa richesse apparente ne seroit qu'un déréglement d'imagination. Si l'unité ne s'obtient qu'aux dépens de la variété, et si l'ordre n'annonce, et ne prouve qu'une pauvreté réelle, une littérature dont ce seroit là le caractère, n'auroit qu'un mérite négatif; malgré sa régularité, elle n'inspireroit aucune espèce d'intérêt, et elle ressembleroit à un squelette bien conservé, qui peut instruire, mais qui ne sauroit plaire, et auquel l'on souhaiteroit des chairs, des couleurs, et de la vie.

Le sublime est d'une nature différente que le beau. La mesure, l'harmonie des parties et du tout, des proportions exactes et sévères, sont des caractères essentiels de l'un; l'autre tient à quelque chose d'indéfini, d'incommensurable, d'illimité, et consiste dans le sentiment, ou le pressentiment de l'infini. Nous recevons l'impression du sublime de tous les objets qui nous offrent la preuve, ou

le signe, ou l'image, d'une force grande, prodigieuse, dans laquelle l'imagination se perd, et dont nous n'apercevons pas les bornes. Dans la nature physique, tout ce qui s'annonce comme immense dans l'espace et dans le temps, la rapidité, la force, la durée des mouvemens, l'océan, les montagnes, l'étendue du ciel, les cataractes qui tombent toujours avec une égale violence et une égale richesse, les fleuves et leur course uniforme, majestueuse, non interrompue, le désert et son vaste silence, ont quelque chose de sublime qui saisit l'âme, l'absorbe, et lui donne à la fois le sentiment de sa grandeur, et de sa petitesse. Ces objets l'accablent, mais cet accablement fait son charme; l'homme sent dans des momens pareils, qu'il n'occupe qu'un point dans l'espace, et dans la durée; ce sentiment devroit être pour lui humiliant, triste, pénible, et le seroit en effet, si la pensée ne l'élevoit pas au-dessus de la matière, et ne valoit pas

mieux qu'elle, et s'il ne sentoit pas en même temps qu'il recèle dans son propre sein une force dont il n'aperçoit pas les limites, et dont l'activité est indéfinie.

Dans le monde intellectuel, la puissance du génie, et l'empreinte unique, ineffaçable qu'il donne à ses ouvrages, sont toujours sublimes. De-là vient que le génie produit une sorte de tristesse, pure, désintéressée, céleste, dans ceux mêmes qui possèdent ce feu divin, et dans ceux sur lesquels il exerce son influence, et son action. Une intelligence, élevée, vaste, profonde, lumineuse, une imagination grande, hardie, féconde, facile, inépuisable, une sensibilité forte, énergique, brûlante, qui semblent dépasser les bornes de l'humanité, et qui du moins les reculent et agrandissent sa sphère, nous donnent le sentiment sublime des trésors immenses de perfectibilité que l'âme humaine possède et cache dans ses profondeurs. Rien de plus

sublime que la raison éternelle, et l'Univers son miroir ; que la pensée infinie, et la nature cette pensée vivante et réalisée.

Dans le monde moral, il n'y a de sublime que la puissance et la pureté du caractère. Cette puissance s'annonce, et s'estime par le nombre, et la difficulté des sacrifices qu'elle obtient de l'homme. La mesure du prix des sacrifices ne se trouve pas dans leurs effets, qui dépendent des circonstances, mais dans les combats qui les précèdent, et les efforts qui les accompagnent. On triomphe de soi, ou de la nature : de soi, en immolant ses passions au devoir, et tous les intérêts à celui de la grandeur et de la perfection morales ; de la nature, en s'abstenant volontairement des plaisirs qu'elle nous offre, et en supportant les peines qu'elle nous dispense, en renonçant à ses faveurs, et en bravant ses rigueurs quand la moralité l'exige.

Ces principes sur le beau, et sur le sublime, ne sont que des faits de sentiment, observés, généralisés, et exprimés. Dans cette généralité, ils paroissent évidens; mais leur application présente beaucoup de difficultés.

L'identité de l'intuition d'un objet de la nature, ou de l'art, et de l'idée du beau; ou l'identité de l'intuition et de l'objet, ne peut jamais être démontrée; mais elle est l'effet d'un sentiment *un* et indivisible. On peut avoir ce sentiment, et ne pas pouvoir le communiquer aux autres. Il faudroit leur donner ou leur procurer la même intuition. Mais ce moyen est douteux. Je puis m'être trompé dans le sentiment de cette identité, et avoir trouvé beau un ouvrage de l'art, qui ne l'étoit pas; ou bien les autres peuvent être dans l'erreur, et réunir dans une identité apparente, ce qui n'est pas identique. Je trouve le quatrième livre de l'Énéïde un des morceaux de poésie

les plus parfaits : je ne puis pas cependant vous prouver que j'aie raison ; car je ne pourrois essayer de le faire, qu'au moyen d'une notion dont vous conviendrez peut-être, mais dont je ne pourrois jamais vous prouver l'identité avec l'objet en question. Finalement, il faut que j'arrive au sentiment de l'identité de l'idée du beau avec tel ou tel objet ; et pour que vous soyiez de mon avis, il faut que j'essaie de produire en vous le sentiment de cette identité, en vous exposant à l'action de la beauté de l'Énéïde.

CHAPITRE XV.

RELIGION. DIEU.

A quelque distance qu'on place l'acte créateur, il faut toujours finalement y revenir ; car, ou rien n'arrive, et alors il faut nier l'existence de la nature, qui n'est qu'une succession de naissances et de morts, de formes et de mouvemens, ou quelque chose arrive, et alors il faut recourir à un acte différent de la nature, pour expliquer la nature, c'est-à-dire, à un acte de liberté. L'épigénèse des êtres organisés eux-mêmes, si elle étoit compatible avec l'idée d'un être organisé, ne seroit compatible ni avec l'idée de la création, ni avec le théisme. Les phénomènes de l'épigénèse ne seroient jamais qu'une suite d'effets conditionnels, et il faudroit toujours admettre l'absolu.

Par la même raison, il est très-indifférent que le monde ait six mille, ou quatre cent mille ans d'antiquité. Parle-t-on de l'Univers, on ne fait que reculer la difficulté, et on ne feroit que la reculer encore, quand on donneroit à l'Univers des milliards d'antiquité. Parle-t-on de la terre, et de ses révolutions, il n'y a point de difficulté, ni dans les principes, ni dans les idées. Il s'agit uniquement d'un fait.

La question, s'il y a des peuples, ou des individus, sans une idée et un sentiment de religion, est, comme les questions précédentes, une question oiseuse, du moins sous le rapport de la certitude de la religion. Car si tous les peuples ont une religion quelconque, il se pourroit que ce fût l'effet d'une illusion générale, pareille à celle qui fait que tous les hommes croient que le soleil tourne autour de la terre. S'il y a des peuples barbares, sans religion, ce fait ne prouve-

roit rien contre la réalité des objets de la religion. Car il se pourroit que les idées, et les sentimens religieux, fussent comme les sentimens moraux, ou comme les idées du beau, des effets de l'activité de l'âme, qui supposent un certain degré de développement.

De même encore, qu'on fasse de tous les philosophes anciens et modernes des théistes, ou qu'on fasse d'eux des athées, il sera facile de prouver, qu'ils ont été l'un ou l'autre sans le savoir. On n'aura rien prouvé ni en faveur du théisme ni en faveur de l'athéisme ; mais on aura offert un exemple frappant de la difficulté qu'il y a à être entendu, et à s'entendre soi-même sur certaines matières.

Après avoir écarté de la question de l'existence de Dieu, et de la certitude de la religion, toutes les questions qui leur sont étrangères, voici, je pense, comme l'on peut réduire et ramener le grand problème à ses véritables termes.

L'existence est un fait. Le fait de l'existence est toujours le fait de l'existence d'une force. Cette force est, ou une force que nous sentons par la conscience de notre activité, ou par la résistance que nous rencontrons en agissant. La première nous donne notre existence, la seconde celle du monde extérieur.

Le fait de notre existence est un fait que nous saisissons par un sentiment direct, ou plutôt, c'est ce fait qui nous constitue. Tous les autres sont des faits qui supposent ce fait primitif, ou qui en dérivent. La distinction entre les existences conditionnelles, et l'existence absolue, nous est donnée dans le fait de notre propre existence conditionnelle. Car les existences conditionnelles ne peuvent pas exister, ni même être conçues, sans l'existence absolue.

De plus, l'infini se trouve dans les profondeurs de notre âme, d'abord comme





un pressentiment confus; ensuite comme un désir; un besoin, une tendance; puis comme une idée; enfin comme une existence dont nous avons une conviction innée, et qui est pour nous un objet de foi philosophique.

L'existence absolue, l'*infinitude*, l'éternité, l'immutabilité, l'indépendance, la nécessité, ne sont qu'un seul et même caractère de l'Être des êtres, énoncé de différentes manières, qui toutes expriment qu'il est ineffable et incompréhensible, et que son essence est aussi obscure que son existence est certaine.

Ceux qui n'admettent que l'existence de l'Univers, tout en se servant du mot *Dieu*, soit qu'ils fassent de Dieu, l'Univers, ou de l'Univers, Dieu, lui attribuent aussi les caractères que nous venons d'énoncer, en parlant comme le théisme. Mais la véritable ligne de démarcation contre les théistes et les athées,

c'est la personnalité de l'Être infini, qui consiste dans la liberté et l'intelligence, et qui le distingue de l'Univers. Les théistes admettent un Dieu-personne, les athées le nient.

Quelque attribut fondamental de l'Être des êtres qu'on adopte de préférence, comme la base de son existence, on ne gagne sans doute rien pour rendre l'existence de l'Univers, et la nature de Dieu plus compréhensibles. On ne comprend pas mieux, comment l'absolu, ou le nécessaire, enfante le conditionnel, qu'on ne sait, comment l'éternité enfante la succession ; l'immutabilité, le changement ; l'indépendance, la dépendance ; l'infini, le fini ; l'intelligence et la liberté, d'autres êtres intelligens et libres ; et la personnalité de Dieu, d'autres personnes. Cette difficulté est celle de la création, qui se reproduit et reparoît dans tous les systèmes sur l'Univers et sur son origine. Car dans l'athéisme de ceux qui n'ad-

mettent que l'Univers-Dieu, ou que le Dieu-Univers, comme dans le théisme, il faut toujours expliquer comment l'unité a enfanté nécessairement la variété, ne fût-ce que celle des apparences, ou du moins comment la variété est compatible avec l'unité. Mais, dans le théisme, on a les deux termes, on a les deux pôles de la science humaine ; la liberté et l'intelligence de Dieu, la liberté et l'intelligence de l'homme ; la personne de l'être incréé, et la personne de l'âme ; l'une comme principe, et l'autre comme conséquence ; l'une comme source de toutes les existences, l'autre comme la base de la conviction que nous avons des existences ; l'une comme le point où tout aboutit dans les recherches de l'esprit humain, l'autre comme le point d'où tout part. Dans ce système, il y a obscurité sur le *comment* des existences, mais il n'y a pas de contradiction entre les deux extrémités de la chaîne qu'elles forment ; et l'on n'a pas besoin d'anéantir

un des deux pôles de la science humaine, et de nier la réalité de Dieu pour sauver celle de l'homme, ou de refuser à l'âme toute réalité pour conserver celle de Dieu.

La dépendance où les existences conditionnelles sont de l'existence absolue, est la création; et comme à cette dépendance ne peut jamais être substituée l'indépendance, la conservation est une création continuée. Rien de plus certain. Mais comment concevoir les existences conditionnelles de manière que, d'un côté, elles soient encore des existences positives, et non de simples pensées, ou de simples modifications, et que de l'autre, elles soient toujours dépendantes de l'existence inconditionnelle ou absolue? Voilà la grande, l'inextricable difficulté. Car si les existences conditionnelles n'étoient que des existenccs apparentes, on contrediroit le fait primitif de la conscience de soi-même, qu'on ne sauroit

comment concilier avec ce principe. Si les existences sont réelles, et que cependant elles n'existent et ne continuent à exister, que par l'action continuée de l'Être des êtres, comment lier ces deux idées ? Si elles empruntent à chaque instant leur existence de Dieu, sont-elles encore des existences réelles ? Si l'ayant reçue originairement, elles la conservent par un principe propre et interne, comment sont-elles encore dépendantes de Dieu ? Comment concevoir une nature qui n'existe pas par elle-même, et qui cependant n'auroit besoin que d'elle-même pour continuer à exister ?

Là commence un abîme, il faut le respecter.

Il ne s'agit pas d'expliquer ces deux faits, mais de les croire, sous peine de ne rien comprendre. Il s'agit d'admettre deux termes incontestables, celui de notre existence, et celui de l'existence de Dieu, sans essayer même de concevoir, com-

ment l'une a produit l'autre ; il s'agit d'admettre leur dépendance, sans tenter même d'en déterminer la nature et le mode.

L'homme, je le demande, comprend-il mieux le fait de l'existence, qu'il ne peut pas nier ; la nature de l'existence, qu'il sent sans pouvoir la pénétrer, ni la définir, que l'action éternelle, mais médiate et indirecte de l'Être des êtres, à qui les existences remontent !

En général nous ne pouvons comprendre que ce qui tombe sous les sens, et ce qui a une figure déterminée. Les notions sont les figures de l'esprit ; et qui dit figure, dit limite. Dieu, et son action sur les créatures, ne sauroient être compris. L'esprit et l'entendement ne saisissent que des objets finis, entre lesquels on peut établir des rapports qui offrent des qualités appréciables, que l'on peut soumettre à une mesure, des qualités qui

ne se rencontrent que dans une certaine quantité. Ces facultés ne sauroient donc saisir Dieu. Dieu est l'infini, que la raison aperçoit en elle-même par une vue intérieure et immédiate : tantôt au-delà de tous les raisonnemens ; tantôt comme le terme final des recherches de l'esprit humain ; tantôt comme leur base. Dieu ne peut donc pas être l'objet de la science, mais celui d'une foi naturelle et primitive. On ne peut savoir Dieu, comme on sait un théorème mathématique ; mais on croit l'existence de Dieu, comme on croit sa propre existence, et celle de l'Univers, sans pouvoir, et sans vouloir les démontrer.

La Religion n'est qu'une tendance indéfinie de l'âme vers l'infini, le sentiment des rapports qui lient le fini à l'infini, et la sainte habitude de faire de ce sentiment le principe vivifiant de la vie entière, l'âme de l'âme.

Ce qui se rapporte au fini, a une valeur plus ou moins grande; ce qui a du rapport à l'infini, a seul du prix. La religion a donc un prix infini; parce qu'elle se rapporte directement à l'infini. On en a dit pourtant beaucoup de mal. Mais tout le mal qu'on dit de la religion, qui est le feu céleste et sacré, on pourroit le dire également du feu terrestre; et tout le bien qu'on dit du feu, on peut le dire de la religion. Le feu produit, conserve tout, dans la nature; il détruit et consume tout. La religion produit et conserve tout, dans le monde moral; mais la religion dégénérée, la superstition, et le fanatisme, décomposent le monde moral, et le détruisent. Le feu est l'agent et le ressort principal de tous les arts mécaniques; la religion est le principe vital de tous les arts de l'imagination, comme elle est le couronnement de toutes les sciences.

Il y a dans l'homme une sorte d'ins-

tinct religieux. Heureusement que cet instinct, antérieur à toute espèce d'instruction religieuse, en assure le succès quand elle est bonne, triomphe de toutes ses erreurs, et corrige même tous ses vices, quand elle est mauvaise. Ce terme d'instinct ne doit pas effaroucher les esprits, ni faire croire qu'on dégrade l'homme au rang des animaux. L'instinct en général est une puissance d'action, qui suggère à un être un but et des moyens, des besoins et des artifices pour les satisfaire, tantôt sans la conscience de ces moyens et de ce but; c'est l'instinct des animaux; tantôt avec cette conscience; c'est l'instinct de l'homme; tantôt sans le concours de la liberté; c'est l'instinct des animaux; tantôt avec le concours de la liberté; c'est l'instinct de l'homme; tantôt sans la représentation distincte du but et des moyens, et des rapports de l'un avec les autres; tantôt avec cette représentation distincte; tantôt dans l'ordre des choses palpables et sensibles; tantôt

dans l'ordre des choses invisibles; ce dernier est l'instinct religieux.

Dieu est donc en nous; un sentiment inné nous l'annonce. La soif du monde invisible, le besoin de quelque chose d'infini et d'éternel, une inquiétude secrète, un attendrissement religieux, sont les précurseurs de la religion. Pour qu'elle puisse prendre racine en nous, il faut nourrir, fortifier, enflammer cette sensibilité religieuse. Cette sensibilité religieuse est une espèce de musique céleste, de musique de l'âme; mais elle sera vague comme une symphonie, si vous ne lui présentez pas des objets déterminés, des dogmes positifs. La religion est dans l'homme, le sentiment nous l'annonce; mais la raison seule la prononce.

Le sentiment habituel de la présence de l'Être infini, et de nos rapports avec lui, constitue la piété. Toutes les affections pures, désintéressées, véritables,

sont des études de piété, ou des préparations et des acheminemens à la piété; car elles accoutument l'âme à s'oublier, et à se perdre dans quelque chose qui n'est pas elle. La piété, dans sa perfection, est le besoin et l'habitude de s'abîmer en Dieu; plus elle se confond avec lui, plus elle est heureuse, plus elle participe à sa félicité.

La félicité de Dieu doit résulter de l'harmonie universelle, et du sentiment de cette harmonie. Comme tout émané de Dieu, comme tout aboutit à lui, comme il est présent à tout, et que toutes choses lui sont présentes, comme toutes les idées viennent se perdre chez lui dans une seule et grande idée, les discordances n'existent pas pour lui; une vue distincte, universelle, parfaite de l'Univers les fait disparoître. Nous nous associons en quelque sorte à la félicité de l'Être Suprême, par une confiance entière et profonde, et par une foi humble et sincère.

L'une et l'autre sont inspirées à l'homme et justifiées par la perfection souveraine de la Divinité. Quoique nous ne puissions comprendre Dieu, nous sentons qu'il est une force infinie, éternelle, intelligente, et libre, et cela nous suffit pour l'adorer; nous le sentons d'autant plus vivement que nous opposons cette force illimitée aux bornes de notre intelligence, et de notre liberté. Rien ne montre mieux que ces attributs sont inséparables du sentiment, comme de la notion de la Divinité, que de voir, et de suivre cette idée dans l'histoire des religions. Tout ce qui dans la nature est ou beau et parfait, ou vaste, indéfini, immense, ou obscur, sombre, saisissant, ou fort, redoutable, irrésistible, a été mis en rapport avec la Divinité, et a servi, soit à l'annoncer aux sens, soit à la représenter à l'imagination. Tous ces objets ont été employés, ou le sont encore dans les différens cultes, comme signes de la piété, comme types de ce qui est invisible,

comme emblèmes des idées intellectuelles et morales.

La foi philosophique, qui admet, croit et adore un Dieu-personne, et qui résulte d'une vue intérieure et immédiate de la raison, est ce qu'il y a de plus élevé et de plus réel dans l'homme. Toutes les autres opérations de l'intelligence humaine consistent à tâcher de se rendre raison de tout, et à n'admettre que ce qu'on peut comprendre; elles ne sont toutes que des reflets ou des réfractions de lumière, et non la lumière pure et primitive elle-même. Dieu qu'on ne sauroit comprendre, et de qui l'on ne peut rendre raison, est seul cette lumière primitive. C'est le soleil de l'Univers. On ne peut pas le regarder; on ne regarde que les êtres qui sont les reflets, ou les réfractions de sa lumière. Aussi peu que les lois de l'optique font connoître la nature intime de la lumière, ou peuvent faire qu'on s'en passe, aussi peu les lois

de l'intelligence humaine, c'est-à-dire des sens et de l'entendement, nous révèlent l'essence de Dieu, ou peuvent nous autoriser à nier son existence.

Des philosophes qui calculent les lois de la nature, et qui nient la Divinité, ressemblent à Saunderson donnant des leçons d'optique, sans avoir vu le soleil. En perdant la religion, la vie humaine perd en effet sa lumière. Le monde moral n'a plus de couleur, c'est un camaïeu d'un genre particulier : noir sur noir. L'Univers a perdu son élément poétique. Tous les objets sont éphémères, c'est-à-dire bien peu de chose. La vapeur, la lumière, la teinte magique qui les couvroit, a disparu. Il n'y a plus que des existences qui enfantent des destructions, et des destructions qui enfantent des existences ; il n'y a plus ni existence finale ni première ; il y a encore des effets, il n'y a plus de résultats; il y a encore des buts, il n'y a plus de destination.



CHAPITRE XVI.

PERFECTIBILITÉ. DESTINATION DE L'HOMME.

TOUTES les hautes et sublimes tendances de l'âme humaine deviennent plus fortes à mesure que l'âme elle-même devient plus forte, et plus active ; mais tandis que ses besoins intellectuels, et ses efforts pour les satisfaire, augmentent, les objets qui seuls sont en rapport avec eux, et vers lesquels l'âme s'avance, semblent s'éloigner d'elle. Le but paroît marcher avec l'homme, s'agrandir et reculer à mesure que l'homme s'en approche ; mais nos facultés s'étendent à l'indéfini, croissent et se développent sans qu'on puisse assigner le terme de leur développement ; et si le bon, le beau, le vrai, sont aussi infinis que Dieu

lui-même, à son tour la perfectibilité de l'homme ne connoît pas de limites, et dans la carrière immense dont les idées éternelles sont le but; les progrès de l'homme seront illimités.

L'homme est perfectible à l'indéfini: car il n'y a aucune de ses facultés dont on puisse assigner le dernier terme, et qui dans d'autres circonstances, dans des circonstances plus favorables, ne fût susceptible d'un plus haut degré de développement. L'homme de génie, l'homme vertueux, le plus grand homme sous tous les rapports, mourant dans la force de l'âge, se surpasseroit lui-même, et étonneroit par ses progrès ceux qui le trouvent avec raison déjà étonnant, si en prolongeant sa vie, l'on entretenoit l'activité de ses forces, et l'on multiplioit pour lui les occasions et les moyens de sentir, de penser, et d'agir. On peut dire de lui avec vérité, ce que Montesquieu disoit de la foule d'hommes qui ont été peu

favorisés par la nature et par les circonstances : *il est mort sans déplier.*

Quoiqu'il n'y ait pas d'homme qui, dans l'économie actuelle, ne pût se développer beaucoup plus qu'il ne le fait, cependant l'homme n'est perfectible à l'indéfini qu'autant qu'on le suppose recevant successivement tous les genres d'organes compatibles avec ses forces intellectuelles, et qu'on le transporte tour-à-tour dans tous les mondes, à travers tous les temps, et tous les lieux. L'éternité seule est un domaine assorti à la richesse des facultés de cet enfant du temps, et la perfectibilité de son âme prouve son immortalité.

Dans son séjour actuel, la perfectibilité de l'homme est limitée, et sa condition présente le resserre même dans des bornes étroites. Le nombre et la nature de ses organes, les circonstances physiques où il se trouve placé, le cli-

mat, le sol, la nourriture, l'ordre social dans lequel il vit, décident de son caractère et de ses progrès.

La première loi de la nature universelle, c'est que chaque être devienne ce qu'il peut et doit être, et que sa nature particulière se développe dans son intégrité et sous toutes ses faces. Si cet être est simplement un être sensible, la perfection de cet être, et son bonheur, seront identiques, ou l'une sera la condition de l'autre. La perfection de cet être consistera à exprimer sa nature, et son bonheur, à le sentir. L'homme étant non-seulement un être sensible, mais un être raisonnable et libre, l'essence de l'homme est la perfectibilité ; sa perfection consistera dans un perfectionnement progressif, et son bonheur dans la conscience de ce perfectionnement. Le bonheur est la conscience de la vie ; point de conscience pareille sans la santé du corps et de l'âme, point de santé sans le

jeu harmonique de tous les organes et de toutes les forces.

Quelque évidentes que soient ces idées, il y a toujours dans cette matière une difficulté qui semble renaître des efforts mêmes que l'on fait pour la lever. C'est que l'idée, ou l'idéal de la perfection humaine n'est rien moins que déterminée surtout dans les cas particuliers. Toutes les facultés de l'homme doivent être développées dans des proportions harmoniques, toutes doivent rencontrer leur objet, et saisir leur sphère d'activité. C'est l'idée la moins exclusive, parce qu'elle est la plus composée; et jusque-là tous les bons esprits sont d'accord. Mais dans quel ordre faut-il s'occuper des facultés, ou faut-il leur présenter les objets? Quelle est la faculté dominante dans chaque individu, qui détermine la nature de son talent, et la direction de son caractère, et qui doit donner son ton à toutes les autres facultés? Voilà la

grande, la principale difficulté. Supposez même que vous ayez déterminé, quelles sont les facultés auxquelles toutes les autres doivent être subordonnées, ou coordonnées, et que vous ne l'ayez pas fait d'une manière arbitraire, vous ne serez pas encore fort avancé ; car toutes les facultés ne seront pas subordonnées à une ou à deux d'entr'elles au même degré ; elles seront encore subordonnées les unes aux autres, indépendamment du lien qui les enchaîne à un ordre supérieur. Or ce sont ces degrés qui devroient être énoncés avec précision, ces proportions qui devroient être fixées comme les rapports des accords entr'eux, ou comme les proportions des tuyaux de l'orgue ; et tant qu'elles ne le sont pas, l'idée de la perfection reste toujours dans une espèce de vague.

La perfectibilité de l'espèce humaine est au-dessus de tout doute. Par conséquent on ne sauroit nier la perfectibilité

de l'espèce, prise dans sa généralité ; car l'espèce ne se compose que d'individus Mais il paroît par l'histoire tout entière, que le perfectionnement de l'espèce humaine ne marche pas sur une ligne droite, toujours progressive; qu'au contraire il décrit des courbes dans toutes les directions, tantôt progressives, tantôt rétrogrades, et que plus d'une fois, revenant au point d'où il étoit parti, son mouvement a été un mouvement circulaire.

L'espèce humaine a commencé par l'ignorance du bien et du mal, qui ressemble beaucoup à l'innocence. Son premier état a été un état d'enveloppement, d'où elle sort par un développement graduel.

L'homme, sans instinct, sans raison, sans expérience, n'étant pas un artiste né comme les animaux, et n'étant pas encore devenu un artiste volontaire, au-

roit péri, si son premier état n'avoit pas été soumis à une influence particulière.

L'existence de l'homme, amène l'existence de la famille, et l'existence de l'enfant suppose celle de la famille; l'existence de la famille en s'étendant et se ramifiant, enfante celle de la société, et la société enfante l'ordre social. L'ordre social est susceptible de perfectionnement; mais de ce que l'homme est perfectible à l'indéfini, il ne s'ensuit pas comme l'ont prétendu certains philosophes que l'ordre social le soit également. Si le perfectionnement de l'individu dans sa situation actuelle, est borné, comment celui des grandes masses d'individus, appelées *nations*, ne le seroit-il pas? La vie organique de l'individu est soumise à des lois de croissance et de décroissance, de vigueur et d'affoiblissement, comment la vie des États qui sont des corps organiques artificiels, n'y seroit-elle pas également soumise? Com-

ment échapperoient-ils à ces vicissitudes, dans chaque période donnée de leur existence ? Il y a des peuples qui se développent sous tous les rapports, et parviennent à une très-grande hauteur ; il y en a d'autres qui se développent mal, ou qui ne se développent pas du tout ; il y en a beaucoup qui gagnent du côté de l'intelligence, et qui perdent du côté du caractère ; et quelque parfaites que soient les formes sociales, le nombre de ceux, qui par l'état de leur fortune, ou la nature de leur condition et de leur travail, sont condamnés à une sorte d'ignorance et d'enveloppement, sera toujours considérable.

En étudiant attentivement l'histoire des différens peuples, on ne sauroit se défendre du doute sur le perfectionnement progressif et indéfini de l'ordre social, et de l'existence politique des nations. On distingue, sous le rapport des facultés intellectuelles et morales, quatre

âges principaux dans les grandes périodes de l'histoire de l'espèce humaine. Ces phases ne sont pas toutes des phases de croissance ; et à chacune d'elles répond une phase différente, des mœurs et du bonheur des nations. Le premier âge est celui de l'animalité. Ce sont les sens et les besoins physiques qui y dominent. On n'en connoît pas d'autres; on ne travaille que pour eux, et toutes les autres forces de l'âme ne sont employées qu'à cet objet unique. C'étoit celui des peuples barbares, qui ont fondé les États modernes, depuis la destruction de l'empire romain jusqu'à Charlemagne.

Le second âge est celui de l'imagination et du sentiment. C'est l'époque de l'héroïsme militaire avec un penchant exclusif pour la guerre et les combats; de la *religiosité* avec un mélange de superstition et de fanatisme; de la poésie sans règle et sans goût ; ou plutôt, c'est

l'époque où l'héroïsme, la religion, la poésie se pénètrent, et où le merveilleux les unit, les confond, leur donne un caractère commun. Les plaisirs et les peines des sens doivent déjà aux liaisons de l'imagination, quelque chose de délicat, de pur, de vague, de mystérieux; ils sont ennoblis par des plaisirs d'un autre genre, qui s'associent à eux. C'est le caractère de la période qui s'est écoulée depuis Charlemagne, et surtout depuis le onzième siècle jusqu'au treizième, et même jusqu'au quinzième siècle.

Le troisième âge est celui de l'esprit et de la raison, encore en harmonie avec l'imagination et le sentiment, que l'esprit et la raison éclairent et guident, sans leur faire perdre de leur séve et de leur fraîcheur. Alors on veut comprendre ce qu'on a aperçu et senti; on décompose les idées et les objets. On recherche les causes des phénomènes et on les enchaîne; mais en même temps, on admet

quelque chose d'absolu, d'éternel, d'incompréhensible, des principes universels et nécessaires, qu'on n'essaie pas de prouver, d'analyser, de concevoir, mais qui sont la source et la base, comme le but de toute vérité. La raison arrête, circonscrit, guide, maîtrise l'esprit, et fait une belle alliance avec le sentiment et l'imagination. C'est la période de la vraie grandeur des peuples, celle où ils se rapprochent le plus de l'idéal. C'est celle du seizième et du dix-septième siècle.

La dernière période est celle de la dégénération de l'espèce humaine; les sens seuls règnent, et avec eux l'esprit, qui est chargé de préparer leurs jouissances par ses inventions, de les embellir par ses saillies, et de les justifier par ses sophismes. On veut substituer des idées distinctes à la douce et riche confusion des sentimens, et le sentiment s'évapore comme le rayon disparoît dans le prisme; il donne encore des couleurs, il est vrai, mais il ne donne



plus ni chaleur ni lumière. On demande des pensées à l'imagination, et non des images et des tableaux; cette prétention prouve l'absence de l'imagination, ou tend à la détruire. L'infini, qui a sa racine dans le sentiment, et qui tient de si près au pouvoir magique de l'imagination, échappe bientôt; et l'on n'a plus en soi, et autour de soi, que des figures circonscrites, et déterminées. On ne sait plus que combiner, et analyser des idées; on veut tout comprendre, tout définir, tout démontrer, et à force de démonstrations on manque la vérité; on sème et l'on recueille les doutes, et l'on ébranle, bien loin d'affermir la raison, en multipliant les petits raisonnemens, qui sont ses plus grands ennemis.

Cet état de l'humanité ne sauroit la satisfaire; la tyrannie de l'esprit met toutes les autres facultés en souffrance; le cœur se dessèche, ou plutôt le cœur éprouve un vide secret, principe de mal-

aise et d'inquiétude; et, à la suite de l'indifférence et de l'insensibilité, la tristesse et l'ennui s'emparent de l'âme. Afin de se tirer de cette situation cruelle, on se jette dans les plaisirs des sens ; mais on est trop développé pour s'y complaire, et l'on tâche de rafraîchir l'imagination, de vivifier le sentiment, de remonter de nouveau aux hauteurs de la raison. Ces tentatives sont souvent infructueuses, jusqu'à ce que l'excès du mal en amène le remède, et que de grands événemens, secouant l'espèce humaine, et agitant le fond de sa nature intime, lui donnent l'énergie et la séve nécessaires pour recommencer son cours, et refaire à neuf le travail de la civilisation et du développement.

Telle est la marche, tantôt progressive, tantôt rétrograde de l'esprit humain, chez les peuples qui lui ont fait faire des progrès. Prenez ces peuples ; prenez ceux qui depuis des milliers d'années, n'ont

pas fait un pas vers la perfection; prenez ceux qui par la nature du sol, du climat, et des localités de tout ordre qui leur sont échues en partage, ne peuvent pas changer d'existence, et sont condamnés à l'immobilité; prenez ceux qui après avoir jeté un grand éclat, sont retombés dans les ténèbres comme des volcans éteints; prenez ceux dont le développement partiel et exclusif, ne présente que certaines qualités, acquises aux dépens des autres, et dites ensuite, si l'histoire nous permet de croire au perfectionnement continuel et progressif de l'espèce humaine!

Ajoutez encore que même chez les peuples modernes les plus développés et les plus riches en culture, vous chercheriez en vain des preuves d'une supériorité réelle et générale sur les anciens. Voulez-vous croire aux progrès de l'esprit humain, et à sa marche indéfinie? Insistez sur les progrès de l'esprit d'observation et d'expérience. Les sciences naturelles

ont marché à pas de géant, et elles sont encore susceptibles d'un perfectionnement indéfini. Mais ces sciences ne nous font connoître que les phénomènes; leurs progrès ne consistent que dans la traduction de certains phénomènes, dans d'autres phénomènes. Ainsi nous ne pouvons pas nous flatter de nous approcher davantage de *ce qui est*, au moyen des observations, des expériences, et du calcul; mais seulement de ce qui *paroît être*. Les progrès de la raison spéculative, depuis les Grecs jusqu'à nous, n'ont pas été fort sensibles, et ne prouvent pas en faveur du perfectionnement de l'espèce humaine; nous ne sommes pas plus avancés dans la science des sciences, dans la métaphysique, que ne l'étoient les Grecs. On peut en dire autant des progrès de l'imagination, et de tous les arts qu'elle enfante et qu'elle crée; les arts plastiques étoient parvenus chez les anciens à une perfection désespérante pour les modernes. Nous ne connoissons que

très-imparfaitement leur musique, et à en juger par les miracles qu'elle produisoit, on doit s'en faire la plus haute idée. La poésie moderne est différente de la poésie ancienne, elle a des beautés d'un genre différent, mais certainement elle ne lui est pas supérieure.

Que penser donc de ces histoires de l'espèce humaine où l'on prétend prouver qu'elle avance continuellement vers la perfection, que sa marche progressive n'est jamais interrompue, que les pas rétrogrades qu'elle paroît faire, ou le repos de l'inaction auquel elle paroît quelquefois s'abandonner ne sont eux-mêmes que des progrès déguisés, et qu'en considérant l'espèce humaine comme un seul homme, et en la suivant à travers tous les siècles, on acquiert la mesure de sa grandeur, et de sa richesse ? On ne peut disconvenir que ce ne soit une belle idée, qui donne à l'histoire de l'unité ; mais cette idée est plutôt belle que vraie ;

cette unité est une unité forcée, qu'on n'obtient qu'en sacrifiant les faits, ou en les altérant, et dont le résultat sera toujours une histoire maigre et décharnée.

L'histoire de l'espèce humaine, dans la totalité, peut sans doute seule nous donner une idée complète de l'histoire de l'homme, et de l'immense variété des faces qu'elle présente ; mais en entreprenant déjà cette histoire, et en considérant, par une haute abstraction, l'espèce humaine comme un seul individu, nous avons commencé ce grand travail par le couronnement, au lieu de le commencer par la base, que dis-je ! sans avoir même les matériaux et les élémens nécessaires à la construction. Pour connoître l'espèce humaine, il faut connoître les exemplaires de cette espèce, c'est-à-dire les peuples, et pour connoître ces derniers, il faut les saisir dans leur individualité. Cette individualité s'annonce, ou s'exprime dans la langue, les usages

et les actions. Combien avons-nous de ces portraits de nations qui soient fidèles, complets, vrais, jusque dans les moindres détails? Chacun d'eux, au contraire, est le résultat des localités, des circonstances, et du travail des hommes, le fruit de la nature et de la liberté. Si nous les possédions tous, nous verrions que chacun d'eux présente un côté différent de la nature humaine, qui est peut-être incompatible avec ceux qui présentent les autres; que ce que ces peuples ont de commun, se réduit à peu de chose, et que leurs différences sont bien plus frappantes que leurs ressemblances. Alors on écriroit l'histoire de l'espèce humaine, non sur une ligne droite, ni sur une ligne circulaire ; mais sur une multitude de lignes parallèles, et même de lignes divergentes. Alors les monographies des peuples conduiroient à la pasigraphie de l'espèce, ou plutôt cette pasigraphie ne consisteroit que dans les tableaux coordonnés des différens peuples. Alors, au lieu de maigres

et insignifiantes histoires de l'espèce humaine, nous aurions une histoire riche et véritablement instructive. L'histoire générale doit venir après les histoires particulières, comme la grammaire générale doit être le résultat de l'étude approfondie de toutes les langues particulières; et alors on verra peut-être que l'histoire génerale, comme la grammaire générale, se réduit à bien peu de chose.

Tels seroient les travaux préparatoires qui seuls pourroient nous mettre en état d'écrire l'histoire du perfectionnement progressif de l'espèce humaine; mais en nous occupant de ce perfectionnement, soit pour le juger et le décrire, soit pour y influer par nos actions, et contribuer à hâter sa marche, il faut éviter une erreur aussi commune que dangereuse, dans le siècle où nous vivons. Le mouvement est la première condition des progrès de l'homme; mais le perfectionnement de l'homme ne consiste pas dans

le mouvement, quel que soit son objet, sa direction, sa nature. Pour avancer dans une carrière, il faut marcher; mais il ne suffit pas de marcher, ni même de courir, pour avancer. Les sciences et les arts, le gouvernement et les lois, les idées, les opinions et les sentimens, ne peuvent jamais être des stéréotypes; mais il doit cependant y avoir quelque chose de fixe; et non-seulement on ne doit pas toujours refondre les caractères, mais il y en a même qu'on ne doit pas transposer, ni composer de nouveau. La perfectibilité de l'homme suppose et amène un mouvement continuel. Ce mouvement suppose que, dans chaque moment donné, l'espèce humaine continue sa course, et non qu'elle la recommence; qu'elle acquiert toujours davantage, et non qu'elle se dépouille de tout; qu'elle ne possède pas la perfection, et non qu'elle ne possède rien. Il est donc clair que chaque génération humaine doit conserver quelque chose d'intact, et ne pas tout

refondre indistinctement. S'il en étoit autrement, cette marche continuelle, sans progression véritable, sans objet, et sans but, seroit tout ce qu'il y auroit dans le monde de plus effrayant.

Il y a un type primitif dans la nature humaine ; elle est faite pour penser et pour agir, dans un certain point de vue, qui doit être fixe comme la nature elle-même. Quand le monde sensible tout entier ne seroit qu'une brillante apparence, et que tous les êtres qui le composent, ne seroient que des phénomènes, encore la raison humaine auroit-elle quelque chose de déterminé. Comme l'instinct des animaux reste toujours le même, au milieu de tout ce qui arrive, la raison humaine doit aussi contenir certains principes invariables, qui une fois saisis et trouvés, doivent lui servir de point d'appui et de point d'arrêt. Au milieu du travail universel de la nature, où l'on n'aperçoit qu'une succession tou-

jours différente de mouvemens, une danse variée de formes diverses, qu'est-ce qui demeure ? Les caractères des espèces qui se reproduisent sans cesse avec certaines modifications dans tous les individus. Et au milieu du travail continuel des âmes humaines, et du développement des intelligences, qu'est-ce qui doit demeurer pour que l'espèce humaine n'use pas ses forces et ne se consume pas sans but, sans objet, et sans fruit? C'est le caractère distinctif des intelligences finies, les principes de connoissance et d'action, sans lesquels elles ne feroient que marcher au hasard. A cet égard, il ne peut pas y avoir de changement, ni par conséquent de progrès: Si le changement étoit possible, il seroit le plus grand des maux. A l'égard des principes et des vérités premières, le perfectionnement ne consiste pas à changer, à innover, à varier; mais leur immutabilité est la base de tout perfectionnement, qui sans elle flotteroit en l'air; et sans elle l'homme

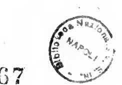
ne sauroit : ni d'où il vient ni où il va, et manqueroit de toute espèce de point fixe, pour y attacher le fil, délié de son existence mobile et évanouissante.

CONCLUSION.

En voyant les désirs immenses, les hautes prétentions, les facultés riches, et indéfinies de l'homme civilisé, et les bornes, ainsi que les misères de son état actuel, le Théologien dit, que c'est un être déchu, un roi détrôné; de prétendus Philosophes, que c'est un animal dénaturé, un singe parvenu, ou plutôt puni pour être sorti de son état; le Politique, un être productif, à qui il falloit donner le moyen et le désir du superflu, afin qu'il fît, et qu'il obtînt le nécessaire ; le Cosmopolite, un ouvrier congédié pour toujours, après avoir poussé quelques momens, à la grande roue du perfectionnement de l'espèce humaine; le Sage

religieux, un être immortel, qui commence son éducation, et qui l'achèvera, qui avance lentement, mais qui arrivera, parce qu'il y a de la marge dans l'éternité.

FIN.



LES principes du TABLEAU ANALYTIQUE DU DÉVELOPPEMENT DU MOI HUMAIN, *ont servi à l'Auteur de fil directeur dans des leçons de philosophie, et pourroient peut-être rendre à d'autres le même service.*

TABLE DES MATIERES

contenues dans ce volume.

Fin de la Table du Tome second et dernier.

